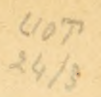

3 1761 05492100 2





BERT AUTIN
r agrégé au lycée de Toulon
Docteur ès lettres



L'ÉCHEC DE LA RÉFORME EN FRANCE

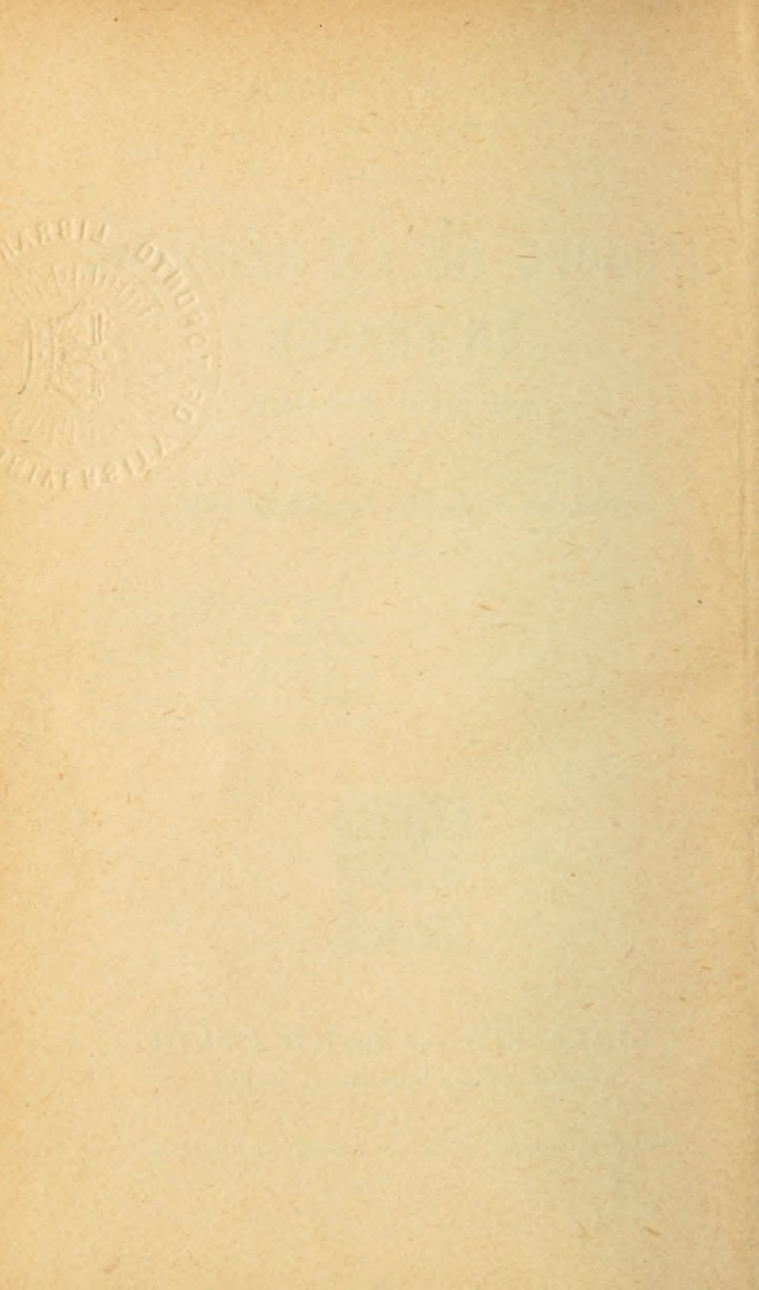
AU XVIe SIÈCLE

Contribution à l'Histoire du sentiment religieux

« C'est dans le cœur qu'est la source de la vie; c'est là qu'est l'explication définitive de l'histoire. Les choses qui se font s'élaborent au fond des âmes. La Réforme est l'œuvre du sentiment religieux. »
(F. STROWSKY : *Pascal et son temps.*)



LIBRAIRIE ARMAND COLIN
103, Boulevard Saint-Michel, PARIS
1918



À la chère mémoire de mon frère

MARCEL AUTIN

tué glorieusement à la tête de sa section

devant VERDUN

le 22 Mai 1916

et

cité deux fois à l'Ordre de l'Armée

INTRODUCTION

Je me suis proposé, dans la présente étude, d'expliquer l'échec de la Réforme en France, au XVIe siècle.

On donne habituellement de ce fait des raisons contradictoires, selon que l'auteur appartient à telle ou telle confession. Les protestants l'expliquent par la défection de l'autorité royale en la personne de Henri IV, et, dans la suite, par les mesures vexatoires de Louis XIV. Les catholiques, au contraire, voient dans le triomphe de leur confession un signe et comme la preuve même qu'elle possédait sur sa rivale le privilège exclusif de la vérité. C'est, comme on sait, l'enseignement qui se donne dans les séminaires.

Ces explications d'ordre confessionnel sont, de soi, sujettes à caution. Elles le sont, à raison même de l'intérêt qu'on éprouve de part et d'autre

à les soutenir et à les faire triompher de celles de l'adversaire. Elles le sont encore, parce qu'elles se réduisent les unes et les autres à des faits extérieurs, qui sont, à vrai dire, des résultats plutôt que des causes, plutôt que des explications.

Ni la persécution, en effet, n'a jamais arrêté le développement des idées, il s'en faut au contraire, ni l'hostilité des grands, fussent-ils rois. Le christianisme à ses origines a connu ces épreuves, et il en a triomphé. La Saint-Barthélemy et, plus tard, la révocation de l'Édit de Nantes ne sont que des *manifestations* de l'hostilité de la France à l'égard de la Réforme. Elles la traduisent, mais ne l'expliquent pas.

Il faut chercher ailleurs une explication. J'ai pensé la trouver dans des documents qui étaient demeurés jusqu'à présent à peu près inutilisés. Il s'agit des correspondances, des confessions privées ou publiques, des arrêts ou jugements émanés soit de la Faculté de Théologie, soit du Parlement, et, d'une façon plus générale, de tout ce qui porte des traces de la Réforme.

L'histoire du Protestantisme, malgré les progrès incontestables qu'elle a faits depuis cinquante ans, laisse à qui veut y glaner de quoi satisfaire son zèle ou sa curiosité. Les faits dont la succession constitue la trame ou l'histoire de la Réforme sont à présent mieux connus. La chronologie en a été

fixée; les œuvres, publiées avec soin; les hommes, évoqués dans de nombreuses monographies. On a pu dire sans exagération qu'on a fait pour le Protestantisme ce qu'on faisait pour la Révolution Française.

Toutefois, l'interprétation qu'on a donnée des documents, les jugements qu'on a portés sur les hommes, ne sont pas définitifs. Le seront-ils jamais? Il est permis d'en douter. Ici, l'esprit de secte trouble le jugement, comme ailleurs l'esprit de parti. Il y a donc place pour un essai d'interprétation objective, j'entends qu'une curiosité de bon aloi, sans arrière-pensée de détraction ou d'apologie, peut s'exercer sur ces matériaux que l'érudition exhume, recueille et publie.

J'ai cru qu'il était possible, en lisant d'un peu plus près qu'on ne le fait communément les textes signalés plus haut, d'apporter une utile contribution à l'histoire de la Réforme et, plus particulièrement, d'établir les motifs qui rendent raison de son échec en France, au XVI[e] siècle.

Ce n'est pas dans la trame des événements extérieurs qu'on trouve le dernier mot de l'histoire. C'est dans le secret des âmes, qui furent les acteurs de ces événements. Pour peu, en effet, qu'on s'incline avec attention sur les témoignages qu'ils nous ont laissés, on découvre qu'une logique intérieure les a guidées à travers le dédale des

faits, parfois incohérents, qu'enregistra l'histoire.

Voici l'ordre que j'ai cru devoir adopter.

Dans une première partie, j'ai exposé aussi objectivement que possible les doctrines, et j'ai, dans une seconde, étudié les tempéraments où elles ont revêtu, selon l'occurrence, des colorations particulières.

D'abord les doctrines, dans la rigidité de leur texte et telles que le soin des éditeurs nous les a transmises. J'ai essayé pourtant d'en adoucir l'aridité, en montrant qu'elles correspondaient à des sentiments, qu'elles n'en étaient que l'exposé nécessairement insuffisant. Ainsi envisagées, on en oublie ce que j'appellerai sans hésiter l'hostilité, l'esprit d'opposition qui les dressa en face de la confession rivale, — en face du catholicisme. On ne se laisse plus arrêter par les expressions triviales, par les insinuations perfides ou calomnieuses, par tout ce qui porte la marque du temps.

J'ai étudié ensuite les tempéraments. Car les doctrines n'ont proprement d'existence que dans et par les individus qui les pensent. Elles ne vivent vraiment que dans l'intelligence et le cœur de ceux qui les adoptent. Elles se diversifient indéfiniment, selon le degré de culture ou l'ardeur des sentiments, selon l'âge aussi et la condition sociale. Il y a là un phénomène merveilleux de

multiplication et d'adaptation. Semblable au grain jeté en terre, l'idée a des destins contraires, parfois contradictoires. Ici, elle trouve l'adhésion profonde et fleurit dans le sang des martyrs. Ailleurs sa floraison n'est qu'éphémère et, comme la graine tombée sur un chemin pierreux, elle dépérit et meurt. Il y a enfin les terres rebelles, celles où les oiseaux du ciel, entendez l'éducation, une conception différente de l'autorité en matière de religion, la force latente de la tradition, etc... arrêtent la semence au vol. Pour parler sans métaphore, la Réforme n'a point rencontré partout le même accueil. Certes elle a eu ses adeptes, ses confesseurs, ses martyrs même. Elle a eu aussi ses apostats. Elle s'est heurtée enfin à l'orthodoxie rigoureuse de certaines âmes, et, de l'aveu de ses plus ardents apologistes, elle n'a point réussi à devenir la religion de la majorité des Français, ni, à plus forte raison, la religion d'État, comme avaient pu s'en flatter certains de ses militants.

Si j'ai bien rempli mon dessein, il apparaîtra que *cet échec était inévitable*, à considérer d'une part la théologie calviniste dans ce qu'elle a de profond et d'irréductible, et, d'autre part, le tempérament particulier à la France, — le tempérament latin ou, plus précisément encore, gaulois.

L'exposé systématique que j'ai fait des princi-

paux points de la théologie nouvelle n'a pas d'autre but que de faire comprendre l'antipathie foncière, insurmontable, que nos ancêtres bercés depuis des siècles dans le catholicisme romain ont éprouvée en face de l'enseignement de Calvin. Les principaux points du dogme nouveau les ont heurtés brutalement et, qu'on veuille bien excuser l'expression, les ont dégoûtés. Et, plus encore peut-être que les différents aspects du dogme lui-même, le fondement purement livresque, où l'on prétendait l'asseoir, leur a paru insuffisant.

Il y a eu, comme on le verra dans la seconde partie, une extrême confusion des âmes à cette époque. Certaines sont allées logiquement à la Réforme, malgré les déchirements et les sacrifices, malgré la prison et la mort. Mais un plus grand nombre n'a pas eu l'héroïsme de cette logique impitoyable. Les unes, ayant adhéré au mouvement, s'en sont détachées dans la suite, pour toutes sortes de raisons. Les autres sont demeurées fidèles, indéfectiblement, à la religion de leur enfance.

Je n'ai pas eu la prétention, qui serait impertinente, de juger la Réforme en soi, pas plus d'ailleurs que le Catholicisme. Il n'appartient qu'aux apologistes et aux théologiens d'établir des rangs entre les différentes confessions. Le présent travail ne visait qu'à éclairer certains aspects de l'âme

française, au XVIe siècle, demeurés en somme dans l'ombre des grands travaux qui ont été accomplis sur le même sujet et qui sont signalés à la Bibliographie.

La définition que j'ai donnée de la Réforme n'a point d'autre mérite que de se dégager naturellement des idées qu'on a exposées dans la première partie de cette étude et des faits qui sont relatés dans la seconde. Telle qu'elle l'est, je la propose, comme une contribution, aussi modeste qu'elle est sincère, à l'histoire du sentiment religieux en France, au XVIe siècle.

PREMIÈRE PARTIE

LES DOCTRINES

CHAPITRE I

LES TROIS ÉTAPES DE LA RÉFORME EN FRANCE AU XVIe SIÈCLE

Il y a une histoire en quelque sorte extérieure de la Réforme. Ce mouvement est né à une certaine époque, dans un milieu déterminé ; il s'est développé parmi des vicissitudes qu'il est possible de préciser et de raconter. Ces faits et ces dates constituent une manière d'état civil. Ils marquent les grandes lignes d'une biographie ou d'une histoire. Cet état civil, l'érudition contemporaine le dresse ou le rectifie tous les jours avec un zèle admirable. Les événements sont soigneusement contrôlés et replacés dans leur cadre historique ; les personnages sont évoqués avec une diligence où se retrouvent les scrupules de la méthode critique.

Pourtant, cet état civil, si exact qu'on l'imagine, ne donne qu'une idée incomplète de la Réforme. Il ne marque, comme tout état civil, que la figure du personnage, c'est-à-dire, selon la forte étymologie du terme, que le contour. C'est un cadre. Il y manque la vie ; il y manque l'âme. Et, de même qu'on ne peut,

sur le vu d'une série d'extraits, acte de naissance, de mariage ou de décès, conjecturer avec quelque vraisemblance la physionomie particulière d'un homme, de même on ne saurait, sur le simple énoncé des dates qui marquent la durée d'un mouvement d'idées ou des événements qui en signalent l'évolution, apprécier ce mouvement à sa juste valeur, surtout quand il est aussi considérable que la Réforme.

Il faut ici une méthode plus souple que celle qui consiste à vérifier et à enregistrer des dates ou des faits. Il faut un commerce plus intime, et comme une sorte de *pénétration*. Il en est des grands événements comme des individus. L'éloignement estompe, dans une teinte uniforme, les qualités et les défauts. Rien ne marque, sur ce fond terne, les énergies natives comme aussi les faiblesses. Entrez en contact; observez attentivement les faits et gestes; recevez les confidences... Le portrait se précise. Tel trait de caractère sort de la pénombre et éclaire une foule de menus actes. Une personnalité s'esquisse, avec ses caractéristiques. Vous connaissez alors cet homme, dans ce qu'il a de particulier.

Ainsi en est-il des grands événements de l'histoire. Quand on a rappelé que la Réforme a fait sentir son action en France, au XVIe siècle, qu'elle a entraîné sous quatre ou cinq règnes successifs d'abord un malaise, puis une perturbation qui s'est traduite par des guerres civiles, ces troubles, ces persécutions, ces martyres, ne rendent point raison du mouvement d'idées qu'on appelle la Réforme.

On voudrait esquisser ici l'histoire extérieure de la Réforme en France, au XVIe siècle. Il sera plus facile, une fois délimité le cadre des événements et

la série des personnages, d'évoquer avec précision la vie intérieure qui explique les hommes et les faits.

*
* *

On peut distinguer trois époques dans l'histoire de la Réforme au XVIe siècle, et comme qui dirait trois étapes.

Elle se développe d'abord dans un cercle d'érudits, à l'ombre et presque à l'abri du pouvoir royal. De là, elle se répand dans le monde des « gens *mécaniques* : savetiers, cordonniers, menuisiers, cordiers, peigneurs de laine, merciers et porte-paniers, gens qui allaient rôdant de ville en ville et d'une province à une autre[1]... ». Elle est, à cette époque, *une manière de ferveur* beaucoup plus qu'une tendance schismatique, et, à plus forte raison, qu'un parti politique. La diffusion de la Bible, traduite par les érudits au collège de France, commentée par une partie du clergé, — surtout les réguliers, — a pour effet de substituer à l'Église telle qu'elle se présente au XVIe siècle l'idéal des communautés primitives, issues de la parole de Jésus. Plusieurs des adeptes de la première heure ne passeront jamais définitivement à la Réforme, — Lefèvre d'Étaples, par exemple. La Réforme, à cette date, est *un dessein de réformation au sein de l'Église* plutôt qu'un mouvement effectif et conscient de sa véritable originalité. La politique incertaine de François Ier, ses alternatives de protection ou d'hostilité, et, finalement, la persécution organisée, auront pour résultat, en éliminant les timorés ou les gens habiles,

1. Cité par Malet, *Les temps modernes*, p. 134.

de réduire la Réforme naissante à ce dilemme : disparaître ou se déclarer dans sa rivalité contre Rome.

Le Roi adhère à la confédération catholico-espagnole contre la Réforme (1538). Il organise la défense de la foi et confie à Mathieu Dry le titre et les fonctions de grand inquisiteur (1540). Il persécute les Vaudois, malgré l'intervention de leur évêque, Sadolet (1540-1545). Il impose un formulaire de foi, contenant 26 articles (1543). La Sorbonne publie, l'année suivante, un index *librorum prohibitorum* (1544). Étienne Dolet est exécuté en 1545. A cette date, il n'y a plus d'équivoque possible. La royauté a pris décidément parti pour Rome contre l'Évangile. En un temps où le principe : *Cujus regio, ejus relligio* règne dans toute sa vigueur, c'est la condamnation pure et simple de la Réforme, sur le territoire français.

*
* *

Calvin l'avait bien compris. Dès 1533, au lendemain du retentissant discours qu'il avait suggéré au recteur Copp, il gagne Bâle. Avec lui, c'est la Réforme de langue française qui s'exile. Elle renonce à s'appuyer sur l'autorité royale, et cette décision *hardie*, comme la qualifiera plus tard Bossuet, s'est trouvée justifiée par l'événement, puisque les successeurs de François Ier se sont résolument engagés dans la voie de la répression. On sait comment Calvin, appelé de Bâle à Genève pour y enseigner la théologie, tenta une première fois de réaliser son idéal ecclésiastique en réformant à la fois les croyances, les mœurs et le culte de l'église genevoise. Il dut quitter la ville,

devant la réprobation d'une majorité de citoyens, choqués par l'âpreté de sa logique et de son zèle (1539). Ses partisans réussirent pourtant, deux ans après, à le faire rappeler (1541), et cette fois définitivement.

Genève devenait le centre, et, comme on a dit depuis, la Rome de la Réforme française. Calvin, promu en quelque sorte pape de la nouvelle confession, dirige de loin le mouvement, tel que le font en France les circonstances. Il donne des directions, tant en matière de foi que sur le sujet de l'attitude à prendre devant la persécution. Il maintient, par ses écrits, l'unité de croyance dans la jeune Église ; il console et soutient ceux d'entre les fidèles qui ont à lutter soit contre l'autorité civile ou religieuse, soit au sein de leur propre famille. Il exalte la mémoire des martyrs, et offre à ceux qu'effraie cette rude perspective le sûr abri de l'église de Genève. C'est de cette époque que date son abondante production, — les traités dogmatiques et la correspondance. Il est à la fois théologien et directeur de conscience. Il incarne à lui seul la Réforme de langue française dans son intransigeance en face de l'autorité royale.

En France, la persécution atteint son maximum d'âpreté et d'injustice. Quelques années plus tard, dans le déchaînement de la guerre civile, les Réformés apparaîtront moins pitoyables qu'à cette heure. Constitués en parti politique, ils auront alors des capitaines et des soldats. Ils pourront se défendre; souvent ils attaqueront. A l'époque qui nous occupe, — de 1530 à 1550, — ils sont sans défense devant l'inquisition combinée de l'autorité religieuse et de l'autorité civile. C'est le temps de la Chambre Ardente. Il s'établit une atmosphère de suspicion,

une sorte de Terreur. Les ecclésiastiques sont dénoncés, sur le plus léger indice, à la Faculté de théologie; les laïques, au Parlement. Les uns et les autres ont le choix entre la rétractation, l'emmurement ou détention à perpétuité et la mort sur le bûcher. Telle était, à cette époque, l'ardeur de la foi nouvelle que beaucoup n'hésitaient pas à donner leur vie. Les correspondances et les mémoires du temps sont remplis du récit de ces exécutions. Le martyre apparaît, à un certain moment de l'histoire des mouvements religieux, comme la consécration nécessaire des idées et comme leur justification même.

Ainsi, ce qui caractérise cette seconde période, c'est la *transformation de la Réforme française en confession religieuse*, distincte et rivale de la confession romaine. La nécessité du schisme s'est imposée et a triomphé. Le dogme calviniste s'élabore, se précise. Il devient une orthodoxie rigoureuse, intransigeante, impitoyable : Michel Servet en fit, à Genève, la triste expérience (1553). De même qu'il a son orthodoxie, le calvinisme a ses théologiens, Calvin en tête; il a son séminaire, l'Académie; il a son clergé, les pasteurs ou ministres qui se répandent de Genève en France; il a ses paroisses sur le territoire français, — en 1584, il y en avait plus de deux mille; — il a ses fidèles, d'autant plus fervents qu'ils sont persécutés; il a ses martyrs. Enfin, en 1559, il devait avoir son concile, le synode tenu à Paris, et qui formula, pour la commodité des Églises dispersées, la règle de la foi, des mœurs et du culte.

Sous l'effort de la persécution, la Réforme de langue française a été amenée à se poser, en s'opposant au catholicisme, dans sa véritable originalité.

Le désir de réformation au sein de l'Église s'est défini et précisé. La Réforme française, sous l'action prépondérante de Calvin, se distingue, à cette date, du luthérianisme et de l'anglicanisme. C'est un mouvement autochtone.

*
* *

La Réforme allait rencontrer dans son succès même l'occasion de son échec. De tendance, elle était devenue proprement une Église, et elle avait trouvé profit à cette évolution logique. D'*Église, elle devint un parti politique.* A ce titre, elle entra dans le conflit des intérêts et des ambitions. Elle connut les vicissitudes de la lutte. Tour à tour elle triompha de ses adversaires ou succomba sous leurs coups. Elle perdit sur le champ de bataille le meilleur de sa gloire authentique, qui était d'être un message spirituel. Elle y aventura sa bonne renommée et se trouva, après quelques années de luttes, dans la plus mauvaise compagnie qui fût au monde, — en face de la Ligue.

Comment s'était opérée cette transformation? sensiblement. La constance des martyrs avait agi sur l'âme d'un peuple de sa nature chevaleresque; ç'avait été une contagion. L'organisation progressive de la jeune Église inspirait confiance aux témoins attentifs de son évolution. Le synode de Paris (1559) devait confirmer dans leur foi tous ceux qu'attirait la vitalité de la Réforme. Beaucoup d'âmes, qui s'en étaient tenues jusque-là à une sympathie tiède ou à une réserve prudente, sortirent de leur incertitude. En particulier, la noblesse du Midi et de l'Ouest

donna son adhésion. On compta désormais parmi les néophytes deux princes du sang : Antoine de Bourbon et le prince de Condé, son frère. De grandes familles apportèrent leur témoignage, notamment les Coligny. C'était, dans la confession nouvelle, plus qu'une évolution : ce fut une révolution. Jusque-là, l'assistance des prêches et de la Cène s'était recrutée presque exclusivement dans le monde des étudiants, des artisans ou du clergé. L'humilité de ces fidèles semblait plaider contre la vérité des doctrines nouvelles. On allait pouvoir à présent opposer aux appuis du catholicisme romain ces adhésions venues d'âmes d'élite. Des mesures transitoires donnèrent aux calvinistes l'illusion d'une reconnaissance officielle : ce furent l'édit d'Amboise, puis la paix de Saint-Germain (1570), enfin l'édit de Beaulieu (1576).

Ces édits n'étaient à la vérité que des trêves, bientôt violées, soit par les Réformés enivrés de leurs victoires, soit par les catholiques oublieux de leurs engagements. Faut-il rappeler les massacres fameux? La Saint-Barthélemy (24 août 1572) demeure comme un souvenir tragique de ce que peut la passion déchaînée chez un peuple à l'ordinaire doux et tolérant.

La Réforme, à cette époque, eut donc ses capitaines : le prince de Condé et l'amiral de Coligny. Elle eut ses soldats, aussi braves dans l'action que cruels dans la victoire. Elle eut ses places fortes, ou, comme on disait alors, ses places de sûreté, — La Rochelle. Elle eut enfin sa politique, qui ne tendit à rien moins, après la mort de Charles IX (1574), qu'à s'assurer, avec la possession du trône de France, le

moyen d'imposer à tout le royaume, par la persuasion ou par la force, la nouvelle confession.

Le rêve caressé par les calvinistes, de devenir non pas seulement une religion tolérée, mais la religion officielle et, comme on disait, la religion d'État, ce rêve explique, s'il ne la justifie pas, l'ardeur souvent dénuée de scrupules qu'ils apportèrent à la lutte, et qui les poussa notamment à solliciter l'intervention de l'étranger. Il faut en dire autant, d'ailleurs, de la fraction irréductible du catholicisme, — des Ligueurs. Telle était, en effet, la passion religieuse que les calvinistes, pour assurer leur triomphe, n'hésitèrent pas à accepter le secours d'Élisabeth d'Angleterre, du roi de Danemark, de l'électeur Palatin, tandis que la Ligue ouvrait les portes de Paris à une garnison espagnole et laissait entrevoir à Philippe II la perspective du trône de France pour sa fille Isabelle.

Cet appel à l'étranger marque le point extrême de la folie qui mit aux prises, dans une guerre fratricide, deux portions d'un même peuple, d'une même race. Il eut pour résultat de susciter, comme une protestation vivante, ce qu'on a appelé le parti des Malcontents ou des Politiques, qui mit au-dessus des rivalités de confession, au-dessus des conflits d'ambition, l'intérêt supérieur de la patrie. C'est dans ce tiers parti, — le parti des honnêtes gens, — que Henri IV, détaché de la Réforme, trouva son meilleur appui.

* * *

La conversion du Béarnais et sa reconnaissance officielle par la plus grande partie de la nation mettaient fin au rôle purement politique de la Réforme.

L'Édit de Nantes (13 août 1598) garantissait l'exercice public du culte réformé, dans les villes et les villages. Il autorisait la tenue des synodes ou conciles. Il assurait aux adeptes de la Réforme l'égalité des droits avec les catholiques. Il prévoyait, dans les chambres de justice, des juges calvinistes aux côtés des juges catholiques.

On pouvait croire que la Réforme avait triomphé de tous les obstacles. Sans parler de ce que ce triomphe avait d'instable et d'éphémère, — l'Édit de Nantes fut révoqué au siècle suivant par Louis XIV, — il demeure évident que la confession nouvelle ne s'est pas imposée à la majorité des Français, et qu'au lieu de s'être substituée au catholicisme comme un degré supérieur de religion, elle a tout simplement contribué à répandre chez nous le libre examen, par la comparaison qui s'est imposée depuis lors entre des formes diverses de religion.

Il reste à expliquer les raisons profondes de cet échec. L'étude de la théologie calviniste peut seule éclairer, croyons-nous, les diverses attitudes qui ont entraîné, au XVIe siècle, l'insuccès de la Réforme.

CHAPITRE II

POUR QUELS MOTIFS LES FRANÇAIS SE SONT-ILS CONVERTIS A LA RÉFORME

Deux points paraissent nettement établis aujourd'hui, touchant la Réforme, en France, au XVI[e] siècle. C'est d'abord qu'elle a été un mouvement considérable, et ensuite qu'on n'en a pas expliqué l'étendue ni la profondeur quand on la réduit à une « querelle de moines », à plus forte raison, à une émancipation de mauvais aloi. Il est incontestable que des prêtres et des religieuses, à qui le célibat pesait, ont profité de l'occasion pour s'en affranchir. Pareillement, on ne saurait nier qu'il y ait eu, parmi ces graves événements, des rivalités de froc ou des disputes de mots : certains procès-verbaux des séances de la Faculté de théologie de Paris en font foi. Mais c'est rapetisser le débat, sans profit pour la vérité, que de s'en tenir à ces considérations d'ordre inférieur. On peut trouver de meilleures raisons, entendez, qui rendent vraiment compte des faits. Seulement, il faut les chercher ailleurs que dans l'animosité confessionnelle ou dans les traditionnelles et superficielles explications de la polé-

mique et des manuels. Il faut aller les demander à ceux-là seuls qui peuvent nous les donner, aux convertis eux-mêmes.

Précisément, la piété de l'Église réformée s'est attachée depuis quelques années à recueillir et à publier, pour l'édification de ses fidèles et la restitution de la vérité historique, la correspondance de ses premiers adeptes. Si l'on y ajoute les confessions de foi et les interrogatoires des martyrs, on peut arriver à reconstituer, aussi exactement que possible, les motifs qui poussèrent tant de catholiques français à embrasser la Réforme. Assez d'autres se sont appliqués, — et ont réussi, — à rattacher ce mouvement aux influences littéraires, politiques ou sociales de l'époque, ou encore à le replacer dans le détail archéologique du milieu qui l'a vu naître. Il s'agit ici d'une étude d'ordre purement psychologique. On se propose de faire une enquête auprès de ceux dont nous possédons les précieux témoignages. Les textes serviront de matière. Et l'on tâchera, à force de scrupuleuse attention, de sympathie curieuse et bienveillante, d'arracher leur secret à ces morts.

*
* *

D'une façon générale, on peut envisager sous deux aspects les motifs de conversion. Le converti est, en premier lieu, mécontent de la confession à laquelle il appartenait. Il n'y trouve plus, — ou qu'insuffisamment, — la satisfaction de ses besoins religieux. D'autre part, il a découvert, ou s'imagine avoir découvert dans la confession qu'il choisit et où il se réfugiera une forme de religion plus convenable

à son idéal. Il y a dans tout converti un *mécontent* et un *enthousiaste.*

Le premier formule des griefs contre le dogme, la morale, la liturgie, qu'il acceptait jusque-là avec soumission. Il s'en détache. Par contre, il adhère à un autre *credo*, il subit le charme d'une autre liturgie, il s'attache à une autre morale. Détachement et adhésion, telles sont les deux phases plus ou moins conscientes de toute conversion. L'ordre en varie, suivant les circonstances ; on les retrouve toujours. L'une et l'autre ont leur source dans des *griefs* et dans des *revendications.* On réclame ceci, on rejette cela. Nous avons dans la langue courante un terme qui traduit assez heureusement cet état d'âme. Nous parlons communément de *desiderata* et nous exprimons par là tout ensemble nos vœux et le regret de ne les point voir réalisés. Ce mot s'applique merveilleusement aux motifs de conversion.

Quels étaient précisément les *desiderata* des Réformés? Que reprochaient-ils au catholicisme? Qu'espéraient-ils trouver dans la Réforme?

*
* *

On peut ramener ces desiderata à trois chefs. Ils ont été exposés, avec force et clarté, soit dans les correspondances privées, soit dans les symboles officiels.

Les Réformés reprochent donc au catholicisme d'être, dans son ensemble, premièrement *superstitieux;* deuxièmement *blasphématoire;* troisièmement enfin *idolâtrique.* On exposera aussi objectivement que possible ces trois sortes de reproche.

*
* *

Superstition d'abord. Le mot indique suffisamment qu'il s'agit d'additions inutiles, dangereuses, en tous les cas dépourvues d'autorité, à la doctrine et aux institutions du Christ. Ces additions, ou, si l'on préfère, ces innovations, sont de différentes sortes. Les unes portent sur le dogme, comme la présence matérielle du Christ à l'autel; les autres, sur la morale, comme le célibat ecclésiastique, les jeûnes et les abstinences; certaines enfin sur la liturgie, comme la confession auriculaire, les cérémonies du baptême ou la messe « romaine ».

Toutes d'ailleurs ont une égale importance. Toutes doivent être rejetées avec une égale rigueur, et remplacées par les formules et les pratiques authentiquées par Jésus-Christ.

On n'a pas l'intention d'énumérer ici toutes les superstitions « papistes ». La controverse et les manuels d'histoire ecclésiastique les ont, dès longtemps, inventoriées et classées. Le nombre en importe assez peu, du reste. Il sera sans doute plus intéressant de préciser ce que signifie, dans la pensée des Réformés, ce terme de superstition, et quelles émotions il provoque dans leurs âmes.

Qu'on se représente un des fidèles de la première heure. La prédication nouvelle l'a d'abord surpris et troublé dans sa quiétude. C'est l'un quelconque de ces gens « mécaniques », dont il est fait mention dans les arrêts du Parlement. Il n'a point l'habitude de la spéculation solitaire; il ignore précisément l'histoire, qu'il confond avec la légende. Les systèmes

lui répugnent, les raisonnements le bouleversent. Le côté proprement théologique de la religion, l'exposé systématique des vérités à croire ou à pratiquer ne l'atteint pas. Il s'en tient aux images plus ou moins nettes qui sommeillent en lui. Il soupçonne vaguement l'impertinence des théologiens. Il s'en défie, comme le paysan de l'homme de loi. Je gagerais fort qu'il est tout disposé, pour peu que l'on l'y excite, à mépriser leur bonnet carré et leur inintelligible latin.

L'occasion lui a été donnée d'assister à quelque réunion secrète, tenue en un faubourg écarté ou dans une grange lointaine. Il a entendu la parole d'un prédicant. On peut imaginer, d'après l'Épître de Calvin à Sadolet, la conviction ardente, l'éloquence simple jusqu'à la brutalité des pasteurs de la première génération. A distance, on compare aux apôtres de la primitive Église ces vagabonds volontaires, colportant à travers la France « les merceries » et la Sainte Parole. C'est le même genre d'apostolat, à dessein fruste, dépouillé de tout apparat, fort des humiliations qu'il essuie, héroïque et simple. L'impression ne devait pas être moins profonde à leur passage. Les audaces de leur zèle et souvent leur courage devant la mort impressionnaient favorablement.

Leur prédication, autant que leur personne, évoquait dans les esprits et dans les cœurs la lointaine vision de l'Église naissante. Que disaient-ils en effet ? Le catholicisme est la corruption de l'enseignement de Jésus : son dogme est l'expression d'une vaine scolastique; sa morale a été adaptée et corrompue selon des vues étroites et mercantiles ; sa liturgie n'est que la continuation surannée du paganisme

antique. De tout cela, il n'est point fait mention dans l'Évangile; les apôtres, successeurs autorisés du Christ, ne l'ont ni enseigné ni pratiqué. Ce sont des *inventions humaines*. Il y a un abîme entre l'Évangile et l'Église.

Le salut des individus et des peuples est dans le retour à la simplicité primitive. Le Passé! Imaginez quelle complicité secrète trouvent ces deux mots dans l'âme du fidèle. C'est toujours aux siècles lointains que se reporte l'imagination des simples, comme à la source du bonheur. La légende d'un âge d'or, — de l'éveil de l'homme, parmi un décor de félicité sans mélange, — s'adresse spécialement aux foules. Elle fait partie du Trésor poétique. Elle est une des innombrables fables dont les aèdes de tous les temps ont bercé l'humaine douleur. Ce sont les esprits cultivés et hardis qui placent au lointain des siècles à venir l'époque bienheureuse...

Et quel passé!... les récits évangéliques, dont le recul des temps a fait quelque chose de légendaire, vont recouvrer tout leur sens. L'observance scrupuleuse des rites du Baptême ou de la Cène, pour ne prendre ici que ces deux exemples, apporteront au cœur des fidèles d'ineffables consolations. On aura, dans le décor simplifié des églises, l'illusion bienheureuse que le Christ va paraître, comme autrefois, apportant la paix... *Pax vobis*... Et si la persécution souffle, si les réunions doivent se tenir loin des regards, on sait qu'il viendra malgré les portes closes, *cum fores essent clausæ*... Ou plutôt, que parle-t-on d'illusion? Le Christ, toujours présent dans l'Église, rendra sa présence d'autant plus sensible que l'on restituera plus fidèlement le cadre même où il a

voulu que son Église se développât. Toutes les réformes particulières, dont l'ensemble a valu son nom au mouvement religieux du XVIe siècle, se traduisent dans la conscience par des images précises et fortes.

En même temps la lecture assidue de la Bible, et en particulier de l'Évangile, confirme dans l'esprit des fidèles l'enseignement des pasteurs. On n'a jamais autant lu les Livres Saints qu'à cette époque. On la lit dans toutes les classes. Éditions et commentaires se multiplient. On colporte à travers la France des traductions à l'usage du peuple [1]. Chacun goûte la joie de se rendre compte par soi-même, de se référer au texte sacré, de rejeter enfin tout intermédiaire entre la parole de Dieu et soi.

La foi ainsi allégée gagne, si l'on peut dire, en intensité ce qu'elle perd en étendue. D'avoir moins à croire, on croit mieux, avec plus de ferveur, avec un désir plus ardent de réaliser les vérités d'ordre intellectuel ou pratique qui sont proposées.

On verra plus loin, à propos du culte des Saints ou du rôle de la Papauté dans l'Église, les textes auxquels se référaient les Réformés. Ce qu'on a voulu établir ici, ç'a été l'idée générale qu'on s'est faite au XVIe siècle, dans les milieux calvinistes, du caractère superstitieux de certaines croyances et de certaines pratiques, et les émotions particulières par lesquelles se traduisait dans les âmes cette idée de superstition.

1. Voir Appendice I.

*
* *

Qu'entend-on exactement par blasphème au XVIe siècle? un texte pris au hasard parmi beaucoup d'autres analogues permettra de s'en rendre compte.

« Je crois, dit un ancien franciscain, que la messe est blasphématoire, d'autant qu'on y attribue la rémission des péchés, ce qui déroge manifestement au sang de Jésus-Christ. »

Blasphème signifie donc transfert à une personne ou à un rite du pouvoir de médiation qui appartient exclusivement au Christ; blasphématoire aussi, l'observance de ces rites.

On verra dans la suite, à propos du culte des saints par exemple ou de la messe, les textes qui justifient cette interprétation.

Je voudrais marquer ici le lien qui unit ce grief au précédent, le montrer sous son jour particulier, avec le cortège d'émotions qui s'y associent, dans l'âme. Les superstitions, ou, si l'on préfère, les inventions humaines, n'ont pas seulement le tort ou l'inconvénient d'être étrangères à la pensée de Jésus. C'est déjà beaucoup assurément. Dans la mesure où leur création postérieure semble accuser l'ignorance ou l'imprévoyance du Christ, elles sont une injure à sa divinité. Il faut dire davantage. Si l'homme a ainsi ajouté au legs du fondateur, s'il l'a accru de ses propres pensées, de ses institutions, c'est qu'en réalité, plus ou moins implicitement, il trouvait insuffisants les mérites de Jésus-Christ, insuffisante aussi la satisfaction que sur la croix il offrit pour nos péchés. Ce n'est pas seulement la science ou la

prévoyance du Christ qui se trouve attaquée, c'est en réalité sa sainteté et la toute-puissance que celle-ci lui confère auprès de Dieu en faveur des hommes.

Il faut insister sur ce point. Autrement, on ne comprend pas l'acharnement qu'ont apporté les Réformés à combattre et à proscrire, partout où ils l'ont pu, des pratiques auxquelles le catholicisme attribue une valeur satisfactoire. Les œuvres, — puisque le polémique a consacré ce terme, — les œuvres ont donc été condamnées comme injurieuses à la dignité du Christ, entendez, à ses mérites infinis et à l'application que, suivant la théologie catholique, Dieu en fait aux âmes. Tout ce qu'ils refusaient, soit à l'intervention des saints, soit à la messe ou à des pratiques analogues, les Réformés le restituaient à Jésus-Christ médiateur unique entre Dieu et les hommes. Il n'y a, à leurs yeux, qu'une restitution. Le Christ, à la fois Dieu et homme, reçoit du fait de son humanité et de sa divinité un sacerdoce *unique* comme les titres d'où il découle. Sacerdoce *éternel* aussi, qui a détruit sans espoir de restauration les sacerdoces de la loi antique.

Un exemple rendra plus sensible à l'intelligence du lecteur l'exposé abstrait qu'on vient de faire. Il s'agit de la foi au Purgatoire, qui, chacun le sait, est exclue du credo réformé.

Qu'est, dans le système catholique, le Purgatoire? Un lieu intermédiaire entre le Ciel et l'Enfer, — une sanction de la vie qui n'a des deux précédentes ni le caractère définitif, ni l'absolue simplicité. Mélange de souffrance et d'espoir, cet état comporte à l'occasion des interventions extérieures ou étrangères, l'application des mérites des saints, par le moyen

des indulgences, et de ceux des fidèles vivants, grâce aux mortifications, jeûnes et abstinences. Il y a là une sorte de rachat, auquel peut s'associer, par le moyen de pratiques très humbles, le plus humble des croyants.

C'est précisément cette multiplicité d'interventions dans le salut d'une âme qui irrite les Réformés. Leur pensée a sur ce point l'âpreté d'un dilemme. Le principe en est que le sang du Christ a une valeur infinie. De deux choses l'une : ou bien l'on en reçoit l'application, ou l'on en est privé. Dans le premier cas, on est sanctifié à tout jamais, prédestiné à l'éternelle gloire et au bonheur éternel. Dans le second, on est damné, quoi qu'on fasse et quoi qu'on veuille. Salut ou damnation. Ciel ou Enfer. Il n'y a pas de milieu. Les catégories, j'allais dire les compartiments, sont distinctes. Il n'y a pas de confusion possible. Dieu, ainsi qu'on le verra dans la suite, destine, de toute éternité et selon son bon plaisir, les âmes à l'un ou l'autre de ces deux sorts.

Je ne cite pas les textes sur lesquels s'appuie ce dilemme : on les trouvera à toutes les pages de l'*Histoire des Martyrs* de Jehan Crespin, dans la bouche de tous les confesseurs. Il y a, sur ce point, un accord unanime, — le même dilemme reposant sur les mêmes citations de l'Écriture.

Qu'on imagine, là-dessus, de quels sarcasmes on accueille parmi les Réformés le zèle touchant qu'autorise et suggère l'Église à l'égard des âmes du Purgatoire. Les mêmes actes revêtent ici et là des significations opposées, contradictoires. Piété fraternelle survivant à la mort, s'attachant par delà l'espace et le temps à ceux qu'on aima sur terre, extension

mystique de la grande famille religieuse qu'est l'Église, voilà comment le catholique interprète la prière pour les défunts. Et voici ce qu'y découvre le Réformé, dans l'inflexible rigueur de sa logique : survivance des pratiques païennes, par où la croyance au Purgatoire et les dévotions qu'elle implique sont superstitieuses. Surtout méconnaissance des mérites infinis du Christ, qui seul peut sauver une âme. Voilà le blasphème. S'immiscer dans l'œuvre du salut, s'associer au Christ, mettre sur le pied de ses souffrances et de sa mort les mérites des saints ou ses œuvres à soi. On rabaisse le Christ en s'égalant à lui.

Ajoutez à ces considérations d'ordre général des considérations mesquines ou grotesques, suggérées ici ou là par l'incurie ou l'âpreté au gain de certains ecclésiastiques, par la naïveté ou la sottise de certains fidèles. Il est toujours possible de découvrir, dans la vie multiforme d'un organisme comme l'Église catholique, des interprétations erronées, inintelligentes ou perverses, bref, tous les déchets inévitables. Certains pays et certains siècles donnent particulièrement prise à la critique. La France, au XVIe siècle, offrait malheureusement des exemples de corruption.

On comprend ainsi que nombre de croyances et de dévotions catholiques aient excité le mépris et parfois la haine des Réformés. Une conception grandiose de la personne du Christ et de son rôle, un sentiment très pur de sa divinité : voilà ce qu'on trouve au fond de leur attitude. Nous sommes loin des interprétations superficielles et à fleur de peau de la polémique et de l'histoire confessionnelle. L'âme calviniste surgit des textes, affleure dans sa réalité historique.

*
* *

Cette substitution de l'activité humaine aux mérites tout-puissants du Christ a un autre inconvénient. Elle tend irrémédiablement à l'idolâtrie. C'est, comme on sait, le troisième grief que la Réforme ait fait au catholicisme.

Idolâtrer, c'est, suivant l'acception usuelle du terme, transférer à des créatures ou à des objets le culte qui est dû exclusivement à Dieu. On voit la corrélation intime qui lie ce reproche aux précédents. Il y a comme une progression ascendante dans l'erreur. L'homme, se défiant de la puissance du Christ, ou la méconnaissant, lui adjoint des coopérateurs en la personne des saints, remanie en l'accroissant l'économie de l'œuvre divine. Il fait plus, ou pire. Il attribue aux rites de son invention, aux personnages que de lui-même il a associés au ministère de Jésus, une puissance et une efficacité qui sont, à y bien réfléchir, une injure à la mission singulière du Christ. Et, comme la superstition engendre le blasphème, celui-ci à son tour engendre l'idolâtrie. Les inventions humaines finissent par occuper exclusivement l'attention des fidèles. Le Christ disparaît peu à peu au second plan ; sa personne s'estompe dans le demi-jour d'une adoration vague et lointaine ; son action bienfaisante est éclipsée par l'intervention miraculeuse de la légende ou de l'histoire. La corruption s'insinue traîtreusement dans l'Église, à la façon d'un poison secret dans l'organisme. Il y a là une logique fatale, inéluctable.

Celle-ci trouve, d'ailleurs, dans la nature humaine une secrète complicité. Ce que la foi au Christ invi-

sible dans sa gloire refusait aux sens, ceux-ci le retrouvent dans une conception plus matérielle, — ou plus matérialiste, — de l'Église. Une paresse naturelle incline le fidèle à préférer la lettre à l'esprit, le geste rituel ou la prière vocale à l'élan intérieur de l'âme, à l'oraison mentale. La conscience religieuse s'émousse; l'individualité s'effrite, parmi l'accomplissement irréfléchi et, pour ainsi dire, mécanique des œuvres de religion. Le littéralisme légal que Jésus bafouait en la personne des Scribes et des Pharisiens supplante jusqu'à la détruire la religion en esprit et en vérité.

Cette erreur du sens religieux qui consiste, suivant la métaphore biblique, à prendre la paille pour le grain, revêt des formes multiples. On verra, dans la suite, comment la foi à la présence matérielle du Christ après la consécration, et aussi l'invocation des Saints, ont été taxées par les Réformés « d'idolâtrie manifeste ».

On voudrait expliquer l'espèce de répulsion qu'éprouvaient ces derniers pour des croyances et des rites qu'à tort ou à raison ils considéraient comme idolâtriques. Une haine stupide ne rend pas suffisamment compte des manifestations de toute sorte enregistrées par l'histoire, soit contre la dévotion aux saints, soit contre la présence matérielle du Christ.

Il y a eu, en réalité, à la base de cette religion, un scrupule qui n'est point sans beauté, une défiance de soi que justifie en fait l'expérience des individus et des peuples au cours des âges. Un apologiste contemporain[1] l'a marqué avec une force singulière.

1. G. Tyrrel, *La Religion extérieure*.

Les moyens extérieurs de lumière et de grâce sont d'un usage difficile; ils tendent presque inévitablement, en ce qui concerne les formules, au psittacisme, et, en ce qui concerne les gestes rituels, à l'habitude, c'est-à-dire, dans les deux cas, à l'inconscience. On conçoit que des âmes vraiment religieuses, convaincues à la fois de leur faiblesse native et acquise et du danger que comportaient formules et gestes, s'en soient méfiées au point de les supprimer.

On peut trouver le procédé radical, et il l'est, à la vérité, s'il est toujours possible, grâce à une surveillance scrupuleuse de soi-même, d'arrêter à leur origine toutes les déviations et toutes les matérialisations de l'activité religieuse.

Il reste établi qu'il y a là un véritable danger. L'anthropomorphisme, qui est la loi de notre pensée en matière de religion, comporte pratiquement des erreurs et des excès regrettables. Tout ce qui le favorise, disaient les Réformés, doit être impitoyablement supprimé. Rendons à César ce qui est à César, et au Christ ce qui est au Christ, entendez, sa médiation unique entre Dieu et les hommes. Laissons les Saints à leur béatitude. Ne transformons point nos œuvres chétives aussi bien par l'inspiration que par l'exécution en des moyens de salut. N'adorons point l'homme chez les autres ou en nous-mêmes. Ne soyons pas idolâtres.

*
* *

Tels sont les sentiments qu'on découvre sous les formules abstraites des griefs qu'on adressait au catholicisme. On devine que si l'expression en était

uniforme, à cause de la pauvreté de notre vocabulaire, l'intensité et, peut-on dire, la coloration en variaient d'âme à âme, suivant le degré de culture et l'ardeur de la foi. Les citations qu'on trouvera au cours des chapitres suivants permettront au lecteur de saisir sur le vif la complexité de ces *desiderata*. Force est bien au psychologue de les cataloguer ; mais la vie déborde le cadre étroit des catalogues.

Il suffit qu'on ait vu, par delà les formules où les Réformés ont enclos leurs doléances et leurs espoirs, la réalité même de ces espoirs et de ces doléances. Superstition, blasphème, idolâtrie, sont autre chose que des mots. Plus aussi. On y trouve la protestation vraiment émouvante d'une multitude d'âmes sincères.

*
* *

Le retour à l'Évangile, tel est l'idéal. Le catholicisme romain est corrompu, dans la mesure où il s'est éloigné de cette règle fondamentale. De la sorte, la Bible, le livre inspiré, devient l'appui unique et nécessaire de la Religion réformée.

Il y a des textes « classiques » qu'on jette pour ainsi dire sans discuter, tellement on les juge probants, décisifs. Par exemple, toutes les fois qu'on veut nier la valeur satisfactoire de l'activité humaine, on cite le passage de l'Épître aux Hébreux :

« Christus.... per proprium sanguinem introivit semel in sancta, æterna redemptione inventa » (IX-12).

L'article du symbole : « Je crois qu'il est assis à la dextre de son Père », sert d'argument pour nier la présence locale et matérielle du Christ sous l'hostie.

Un psaume de David doit prouver aux Papistes

qu'il faut se confesser à Dieu seul : « Tibi soli peccavi et malum coram te feci. » (Ps. L. 6.)

Les textes qui ont ainsi obtenu la faveur des Réformés deviennent des raisons anonymes, impersonnelles, presque des mots d'ordre, — ou de passe. On s'y accroche délibérément, désespérément. Tout argument qui ne repose pas sur un texte biblique est rejeté impitoyablement. Voici, à ce sujet, une anecdote contée au Livre des Martyrs de Jehan Crespin.

Un certain Chapot, qui « colportait » des livres hérétiques, est pris à Paris et mis en face des inquisiteurs. Laissons la parole à Crespin :

« Lequel (Chapot) requérait que le différend fût vuidé par l'autorité des Écritures, et le Docteur (catholique) au contraire se voulant tenir aux déterminations de leur Église romaine, sans disputer si elles étaient ou non conformes à l'Écriture. »

Les deux positions sont nettement marquées. Un autre témoin précise encore. Comme on lui objectait que « les saints voient nos oraisons dans l'essence divine et au Verbe », il répondit :

« Cela est un dire scolastique, qui n'est recevable d'autant qu'il ne se peut prouver par l'Évangile. »

Et il ajoute, car il rapporte lui-même son interrogatoire dans une lettre :

« Il me cuyda bailler je ne sais quelle exposition mystique de ces vifs (vivants) et de ces morts, laquelle je rejetai comme profane et abusive. »

Et plus loin :

« Ils me voulurent faire entrer en leurs disputes sorboniques des âmes qui occupent un lieu... Je n'ai leu Aristote (répondit-il) et ne veux disputer de philosophie avec vous. »

Ainsi, tout ce qui n'est pas la Bible est rejeté. Le raisonnement logique, l'interprétation religieuse du texte sacré, cela est de la scolastique ou de la mystique; cela est étranger, cela est superstitieux. Il faut s'en tenir à l'Écriture.

Malheureusement cette attitude scripturaire ne va pas sans inconvénient. Il n'y a rien de plus inconsistant que les textes. D'ailleurs il y en a tant! Il arrive donc que certains fidèles se trouvent désarmés, soit parce qu'on leur oppose des textes, — « des lieux », — qu'ils ne connaissaient pas, soit parce qu'on en tire d'autre signification que celle qu'ils ont accoutumé d'y trouver :

« De prime face, je fus ébahi, car je n'avais jamais vu le dit lieu [1]. »

Et ailleurs :

« Il m'allégua plusieurs lieux des anciens docteurs, qui me tourmentaient fort [2]. »

On opposait, par exemple, à la négation du Purgatoire, une parabole où le mauvais serviteur est retenu en prison jusqu'à ce qu'il ait payé la dernière obole de sa dette.

Surtout, derrière ces difficultés de détail, il y en avait de plus grandes. Le retour à la Bible, au livre saint considéré comme source et garantie de l'enseignement, n'allait pas sans de graves questions qu'on paraît avoir ignorées chez les néophytes français. Ou plutôt, il y eut deux attitudes : l'une savante, celle de Castellion, par exemple, que l'étude scientifique du texte inspiré détacha de la Réforme ; l'autre croyante,

1. Th. de Bèze, *Histoire des Martyrs*.
2. *Ibid.*

qui ne se troubla jamais des grosses questions inhérentes à l'inspiration des livres religieux.

En effet, comment se fait cette inspiration? L'écrivain n'est-il qu'un simple copiste? ou bien fait-il usage de ses propres moyens? Le livre est-il œuvre proprement divine? Si oui, comment se fait cette dictée? Ou bien est-il le résultat d'une collaboration de l'homme et de Dieu? Dans ce cas, comment distinguerons-nous l'élément humain, sujet à erreur, de l'élément divin, infaillible et révélateur?

D'autre part, la Bible n'est pas apparue tout à coup sous la baguette d'une fée. « Pour nous, la Bible est une littérature changeante, progressive, comme toutes les littératures, où chaque œuvre a sa date et ne s'explique bien que par sa date[1]. » Les Réformés n'en ont rien soupçonné, et le même critique a pu écrire que, pour eux, la Bible « est un bloc de doctrines, où tout est de même âge et de même provenance. On en use comme d'un répertoire... comme d'un arsenal. » C'est tout de même un peu simplifier la question.

Enfin, quel est le rapport de la Bible et de l'Église? Ce livre, sur lequel on prétend fonder l'Église, d'où tient-il son autorité? N'a-t-il pas été persécuté par l'Église? Dans ce cas, comment peut-il prétendre à la réformer?... Une seule fois les théologiens ont élevé le débat à cette hauteur.

« Qu'est-ce que tu appelles l'authorité de la parole de Dieu? — Le vieil et le nouveau Testament. — Qui t'a dit que c'est la parole de Dieu, sinon en tant que l'Église te le dit? — Le Saint-Esprit m'en rend témoi-

1. Bossert, *Calvin* (Coll. Hachette).

gnage. — Pourquoi crois-tu en l'Évangile de Luc plutôt qu'en celui de Thomas? — L'Église primitive me l'a appris en discernant les livres canoniques d'avec les apocryphes. — Il s'ensuit donc que l'Église a donné authorité au Nouveau Testament? Ainsi saint Augustin dit : « Je n'eusse creu à l'Évangile, si « l'Église ne m'avait dit qu'il faut croire. » — Je vous le confesse. Si est-ce que [pourtant] il faut connaître quelle est la vraye Église, avant que d'y ajouter foi. Or, elle ne peut être connue que par icelle parole, par laquelle seule nous pouvons discerner la vraye Église d'avecques la fausse. »

C'est ici le nœud de la question. En fait, l'Église a précédé la rédaction du Nouveau Testament, — des Épîtres et des Évangiles. En toute rigueur, il eût pu y avoir une Église sans qu'il y eût des Épîtres et des Évangiles. C'est donc bien l'Église qui a donné autorité aux livres saints. Comment s'en servir pour la juger maintenant? Écoutez :

« Tout ainsi (de même) que Dieu a baillé sa loy à son peuple pour qu'il différât des autres peuples, aussi maintenant il a voulu que sa nouvelle alliance fût écrite. Et ainsi par la loy on connaissait les faux prophètes; et par l'Évangile on connaît les faux Christ. »

L'Église, dans sa ferveur, a sanctionné son idéal dans la Bible, — en particulier dans le Nouveau Testament. Elle trouve dans ce livre, aux heures de corruption, sa propre condamnation. L'explication ne manque point de profondeur, ni d'originalité. Mais combien parmi les Réformés auraient été capables de ces distinctions?

L'importance exceptionnelle accordée à la Bible

apparaît clairement dans la rédaction de la confession de foi de 1559. Chacun des articles est appuyé de renvois aux divers livres de l'Écriture Sainte. Dans certains articles, — en particulier ceux où les théologiens énumèrent les perfections divines, — chaque phrase, souvent chaque mot, se recommande d'un passage de l'Ancien ou du Nouveau Testament.

*
* *

Le même besoin de simplification a ramené toute la religion au Christ. Entre Dieu et le fidèle, le Christ s'interpose unique et exclusif. La complexité de son union hypostatique lui permet de réaliser en lui-même la fin de la religion, — l'union de la divinité et de l'humanité. Dieu n'agit que par le Christ, et à cause du Christ, de ses souffrances et de sa mort. Il sauve ceux qu'il a élus, — en leur appliquant les mérites de Jésus. Ceux qu'il abandonne ne sont damnés que faute d'avoir été admis à participer à la sainteté du Christ. L'homme n'a pas, à proprement parler, de rôle dans l'œuvre de son salut. Élu par le bon plaisir divin, il devient digne de cette élection, non par ses œuvres, mais par une participation croissante à la passion et à la mort du Rédempteur.

Tout ce qui, dans le système catholique, devait fournir à l'homme le moyen de coopérer à l'action divine, tout cela disparaît ici. Ni l'observation des préceptes ni les pratiques surérogatoires d'une piété scrupuleuse ne sauraient ajouter quoi que ce soit à l'intercession du Christ pour les élus. Les sacrements ne sont que des moyens de faire participer le fidèle plus intimement au sacrifice éternel dont Jésus est à

la fois le prêtre et la victime. Les saints sont aussi impuissants que nous en ce qui regarde notre salut. Le Christ seul, Dieu et homme tout ensemble, « sauve à plein » les élus de son père. Lui-même est le type de l'élu, du prédestiné. Il est centre. M. Faguet proposait de ramener la théologie réformée à cette formule : « Dieu est tout, l'homme rien. » Peut-être serait-il plus exact de dire : « Le Christ est tout, l'homme rien. » Il est l'unique intercesseur, ou, comme l'on disait, le seul « Moyenneur », le seul Médiateur entre l'homme et Dieu.

*
* *

Une telle simplification ne va pas, à la réflexion, sans difficulté. S'il y a effectivement dans l'Évangile une constitution ecclésiastique, est-elle mieux réalisée dans le système calviniste que dans le catholique? Sans doute, il y a loin, à première vue, de l'Évangile à l'Église romaine. Mais faut-il en conclure que celle-ci ne procède pas de celui-là? Une religion qui s'en serait tenue scrupuleusement à l'organisation évangélique, momifiée dans l'observance primitive, vaut-elle mieux qu'une religion qui s'adapte? Autant de questions, qu'on n'a pas la prétention de résoudre, mais qui font saisir sur le vif ce qu'il y avait de simpliste dans l'attitude des Réformés.

CHAPITRE III

LIBRE ARBITRE ET PRÉDESTINATION
JUSTIFICATION PAR LA FOI

Dans le système catholique, l'homme joue un rôle actif; il est proprement le collaborateur de Dieu, suivant l'expression de l'Apôtre. Sans doute, il ne dispose pas d'une puissance et d'une sagesse égales à celles de Dieu. Puissance et sagesse ont, en lui, été affaiblies par la faute du premier homme. Il lui reste de son premier état assez de lumière et de force pour que, avec l'aide de Dieu, il puisse faire son salut. Le fidèle catholique, déprimé par le péché originel, est capable, Dieu l'aidant, de mériter pour la vie éternelle.

C'est sur ces deux points fondamentaux que la théologie protestante s'est radicalement séparée de l'orthodoxie romaine. Elle a nié, d'une part, le libre arbitre, et, de l'autre, elle a affirmé la prédestination. Elle a posé comme un dogme essentiel la justification par la foi.

§ I. — LIBRE ARBITRE

L'édition française de l'Institution Chrétienne, de 1541, contenait déjà une sombre peinture de la faiblesse humaine. Calvin l'opposait à la perfection divine :

« Il est notoire que l'homme ne vient jamais à la claire connaissance de soi-même, sinon que premièrement il ait contemplé la face du Seigneur, et, après l'avoir considérée, descende à se regarder. »

A la lumière des attributs divins, l'auteur découvre sous notre sagesse une « extrême folie » et sous notre vertu « une misérable faiblesse ». Qu'est-ce que l'homme? Un être que Dieu avait comblé de ses bienfaits, « qui a trébuché du droit chemin » et qui désormais « est dépouillé des ornements célestes ». De sa première grandeur, il n'a gardé qu'un souvenir nostalgique et impuissant.

C'est ici que le calvinisme s'oppose au catholicisme. Ce dernier reconnaît à l'homme déchu une sorte de survivance de ses anciens privilèges. Le Concile de Trente a, depuis, précisé cette doctrine. Le libre arbitre a été atténué, non éteint. La volonté humaine se débat sous l'oppression du péché, et elle peut, grâce à Dieu, s'en libérer. Calvin, au contraire, dénie à l'homme ce pouvoir incertain et douloureux. Il n'y a en lui, dit-il, qu'une volonté nécessairement portée au mal, si Dieu n'intervient. Et encore ne sommes-nous point capables de vouloir même le mal. » Il faut que Dieu « émeuve » notre volonté.

Calvin s'explique ainsi :

« Il (Dieu) n'esmeut pas la volonté comme on a

longtemps imaginé et enseigné (dans l'Église catholique), tellement qu'il soit après en notre élection d'obtempérer ou de résister, mais il la meut avec telle efficace qu'il faut qu'elle suive. »

La faute originelle a ainsi totalement ruiné l'homme.

Les confessions officielles sont plus nettes encore, s'il est possible. Déjà, en 1541, les Vaudois violemment persécutés adressaient à François Ier une brève confession de foi.

« Nous nous réputons, disaient-ils, être corrompus et être perdus par le péché originel et que nous-mêmes nous ne pouvons autre chose que péché. »

Les Églises Réformées de France, réunies en 1559, émettent les articles de foi suivants :

« Nous croyons que l'homme ayant été créé pur et entier (intègre), à l'image de Dieu, est de sa propre faute deschu de la grâce qu'il avait reçue. Et ainsi s'est aliéné de Dieu... en sorte que sa nature est du tout (absolument) corrompue; et estant aveugle en son esprit et dépravé en son cœur a perdu toute intégrité sans en avoir rien de résidu... Et combien qu'il y ait encore discrétion (discernement) du bien et du mal, nonobstant nous disons que ce qu'il y a de clarté se convertit en ténèbres, quand il est question de chercher Dieu... Et combien qu'il ait volonté par laquelle il (l'homme) est invité à faire ceci ou cela, toutefois elle est du tout captive sous péché, en sorte qu'il n'a nulle liberté à bien, sauf celle que Dieu lui donne. »

Voici maintenant sur la transmission de ce péché :

« Nous croyons que la lignée d'Adam est infestée de telle contagion, qui est le péché originel et un

vice héréditaire, et non seulement une imitation... Et n'estimons pas qu'il soit besoin de s'enquérir comme le péché vient d'un homme à l'autre, veu que c'est assez que ce que Dieu luy avait donné n'était pas pour luy seul, mais pour toute sa lignée. »

L'une et l'autre déclaration sont accompagnées de références à différents passages de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Sur ce point capital du libre arbitre, les Réformés ont simplifié la doctrine catholique, en donnant au péché originel des conséquences absolues. On ne peut pas dire qu'ils lui aient opposé, comme on verra qu'ils l'ont fait ailleurs, une doctrine nouvelle. Tandis que, dans la théologie orthodoxe, la première faute n'avait fait qu'entraver la liberté humaine, la spéculation protestante a rejeté cette atténuation; elle a enseigné que le péché originel avait totalement détruit le « franc arbitre ». Ce qui la heurtait, dans le dogme qu'elle rejetait, c'en a été sans doute l'imprécision, ce mélange de bassesse acquise et de grandeur persistante qui fournit plus tard à Pascal les bases de sa philosophie religieuse; ç'a été aussi l'accommodement qu'on en faisait à l'orgueil humain, en lui conservant quelque chose de ses anciens privilèges; ç'a été enfin l'espèce d'injure que faisait à Dieu l'attitude de l'homme dressant la tête parmi son péché.

§ II. — PRÉDESTINATION

Ce premier dissentiment sur le franc arbitre devait en amener un autre plus décisif, sur la manière dont s'opère la sanctification de l'homme.

Telle est, en effet, la fin de la religion : unir la créature au Créateur, ici-bas et dans l'autre vie. Cette union ne se réalise que dans la mesure où l'homme devient en quelque sorte participant de la perfection de Dieu. La question qui se pose est la suivante. Dans l'œuvre de son salut, l'homme peut-il coopérer à l'action divine, ratifier en soi-même l'opération de la grâce? Ou bien n'y a-t-il que Dieu qui agisse? Le salut, au lieu d'être mérité, n'est-il qu'un don gratuit? La théologie catholique, avec sa théorie du franc arbitre diminué, mais non pas éteint, comportait la première solution, — une collaboration de l'homme et de Dieu. La conception calviniste des effets du péché originel en l'homme, de sa totale ignorance, de son entière impuissance, impliquait la seconde, — le salut, don gratuit de Dieu à l'homme.

Quelles raisons a-t-on opposées à la doctrine catholique? de quels arguments a-t-on étayé la foi nouvelle? Calvin, à diverses reprises, — dans l'Institution chrétienne, et dans une congrégation faite à Genève en 1562, — Calvin a réfuté l'enseignement « papistique » et exposé le sien. Les martyrs l'ont signé de leur sang; les confessions l'ont reconnu officiellement.

Un fait domine le débat. La religion n'atteint pas sa fin en tous les hommes : tous n'arrivent pas à l'union totale et définitive avec Dieu; dans le langage courant, nous disons que les uns sont sauvés, les autres damnés. Il s'opère un discernement entre les créatures. Quelle est la loi de ce discernement? le mérite de l'homme? ou le caprice divin? « Il nous faut nous garder de deux erreurs, dit Calvin, car les

uns font l'homme compagnon de Dieu pour ratifier l'élection en s'y accordant. Ainsi, selon eux, la volonté des hommes serait par-dessus le conseil de Dieu... Les autres suspendent [font dépendre] l'élection de la foy, comme s'il n'y avait de certitude ni de fermeté, jusqu'à ce qu'on croie... C'est faussement parler que [de dire que] l'élection commence d'avoir son efficace lorsque nous recevons l'Évangile, et qu'elle prend de là sa croissance. »

En réalité, ces deux erreurs n'en font qu'une. L'homme coopère vraiment à l'œuvre de son salut, mais il ne peut le faire que du jour où, ayant entendu l'appel divin par le moyen de l'Évangile, il s'est résolu à y répondre. Ainsi, dit Calvin, la décision divine est à la merci de notre propre décision.

Nullement, répondent les catholiques. En effet, Dieu a tout prévu, ou, pour parler plus exactement, il voit tout d'un seul regard. Il sait donc quelle attitude nous prendrons, si nous accepterons ou refuserons sa grâce. Cette prévision, cette prescience éclaire son jugement. Celui-ci précède notre existence individuelle et l'attitude religieuse que nous y aurons. Cependant, Dieu tient compte de cette attitude dans la rémunération qu'il nous donne. Ainsi la prescience divine s'accorde, autant que le raisonnement peut concilier ces inconciliables, avec la liberté humaine.

Erreur, dit Calvin. Et il explique sa pensée. « Les théologiens papistiques ont une distinction entre eux, c'est à sçavoir que Dieu n'eslit pas les hommes selon les œuvres qui sont en eux, mais qu'il eslit ceux qu'il prévoit être fidèles. » Plus loin : « Ils estiment que Dieu choisit d'entre les hommes cestuy-ci ou cestuy-là, selon qu'il prévoit que les mérites de

chacun seront. Ainsi [ils disent] qu'il adopte ceux qu'il prévoit n'être pas indignes de la grâce. Quant à ceux qu'il congnoit être enclins à malice, il les laisse à leur condamnation. »

Cette opinion est généralement acceptée, continue Calvin, non seulement du « populaire », mais de beaucoup de gens qui « cuident être savants ». Elle est pourtant fausse, ajoute Calvin, parce qu'en réalité elle donne à entendre que « l'élection tire son origine d'ailleurs que de Dieu », c'est-à-dire de l'homme lui-même, suivant qu'il accepte ou refuse la collaboration divine; secondement, parce qu'elle suppose en Dieu deux volontés, l'une « absolue », celle de sauver ou de perdre chacun de nous, l'autre « ordonnée », dépendante de notre volonté, conditionnée par notre décision : « Et voilà un blasphème diabolique que celuy-là. C'est autant comme s'ils disaient qu'il [Dieu] a une volonté débordée, qu'il ne tient moyen, ne [ni] mesure, ne droiture, ne équité en tout ce qu'il fait. »

A cette conception qu'il considère comme blasphématoire, Calvin en oppose une autre toute différente :

« L'alliance de vie n'est pas également preschée à tout le monde, et mesmes où elle est preschée, n'est pas également receue de tous. »

Les uns sont « esleus »; les autres, condamnés. Élection et condamnation sont l'œuvre de Dieu. La raison en est son bon plaisir : « ceste diversité apparait un jugement admirable ». Qu'on s'en scandalise. Tant pis. Les preuves sont là : il y en a de deux sortes.

Le témoignage de l'Écriture, d'abord : « C'est une bonne borne de sobriété, si en apprenant nous

suyvons Dieu..., au contraire, quand il mettra fin à nous enseigner, que nous cessions de vouloir plus entendre. »

Que dit la Bible? Elle offre à la fois une doctrine et des exemples. La doctrine se trouve particulièrement dans saint Paul. On sait comment l'apôtre, repoussé par les Juifs, s'était adressé aux païens, aux Gentils. Comme on s'en scandalisait, il enseigna que Dieu choisit qui bon lui semble; que la foi, quand il l'accorde à un peuple, supplée aux traditions séculaires de formalisme rituel. Est-ce que Jésus n'avait pas dit en paraboles que beaucoup viendraient d'Occident et prendraient place au royaume des cieux, tandis que les enfants d'Abraham seraient jetés aux ténèbres extérieures?

Des exemples? L'Ancien Testament offre celui du peuple juif : « Je demanderai pourquoi la lignée d'Abraham a été préférée à toutes nations... sinon par privilège, duquel la cause ne se peut trouver hors de Dieu. »

Mais parmi ce peuple d'élection une personne humaine devait recevoir une consécration particulière, jouir de l'honneur unique d'être « assumée [1] » par la divinité. « S'ils viennent [les Papistes] aux personnes, auxquelles l'inégalité leur est plus odieuse... l'exemple de Jésus-Christ leur sera mis en avant. Voilà un homme mortel, conceu de la semence de David; par quelles vertus diront-ils qu'au ventre de sa mère, il a mérité qu'il soit le chef des Anges?... Saint Augustin a prudemment considéré cela. »

1. Cf. au bréviaire, dans le symbole de saint Athanase : *Unus [est Christus] ... assumptione humanitatis in Deum.*

Mais nous avons, en outre, le témoignage de l'expérience. Calvin a presque autant insisté sur ce point que sur le précédent. Il a fait appel à la psychologie; il s'est souvenu du tableau si sombre qu'à plusieurs reprises il avait tracé de l'ignorance et de l'impuissance humaines. Qu'est-ce que l'homme peut bien mériter, déchu comme il l'est? Il sait à peine discerner le bien du mal; il est encore plus impuissant à le réaliser qu'à le concevoir. C'est ce que Calvin répond à ceux qui lui objectent la « prescience » divine. « Qu'est-ce que Dieu pourrait prévoir en nous? Rien que misère et povreté?... Or, cependant, il trouve cette misère-là en tous hommes en général, mais il fait miséricorde à qui bon luy semble. »

Et nous revenons à cette constatation qu'en fait les uns sont élus; les autres, damnés : « Combien que [quoique] tous nous soyons d'une mesme condition et nature, néanmoins nous sommes séparés les uns des autres, mais cette différence vient de Dieu. »

Ceux-ci sont adonnés aux superstitions « papistiques », — ce sont les damnés. Ceux-là pratiquent la religion en esprit et en vérité, — ce sont les élus. Tous, nous sommes dépouillés par le péché originel; ceux-là seuls à qui Dieu a donné sa grâce sont sauvés.

« Il faut donc conclure que c'est Dieu qui fait miséricorde, qu'il ne faut pas que les hommes s'élèvent pour ravir la gloire de Dieu, ni pour rien s'attribuer de leur salut. »

A vrai dire, ce sont moins des preuves que des constatations. Dieu élit qui bon lui semble. Un historien l'a noté fort judicieusement : « L'élection est éternelle, parce que Dieu est en dehors du temps.

Elle est irrésistible, parce que rien ne peut s'opposer à la volonté de Dieu[1]. »

Du même coup sont réfutées les deux « erreurs » que Calvin signalait plus haut. L'élection est antérieure à nos œuvres. Dieu ne tient aucun compte de ces dernières, parce qu'elles n'ont aucune valeur. Il les connaît sans doute, mais il les laisse pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire néant. D'autre part, l'élection ne dépend pas de la connaissance de l'Évangile, de la foi que nous accordons à l'Évangile. Elle la précède. Elle la cause. C'est l'élection divine qui nous vaut la foi, au lieu que ce soit cette dernière qui nous mérite le choix de Dieu.

Et les réprouvés? Ils participent à la vocation universelle « qui gît en la prédication extérieure de l'Évangile, par laquelle le Seigneur invite à soi tous les hommes, voire même ceux auxquels il la propose *en odeur de mort* et pour matière des plus griéves condamnations ». Ce sont ceux à qui il a donné « des yeux pour ne point voir » et « des oreilles pour ne pas entendre ». Cette finalité nous irrite aujourd'hui. Elle circule à travers toute l'histoire du peuple juif; elle a été systématisée par les auteurs des synoptiques. Dieu aveugle certains peuples et certains individus; il fait plus : il leur présente la grâce qu'ils ne peuvent comprendre et mettre à profit, et il tire de cette incapacité une raison de plus pour les condamner. C'était un moyen d'expliquer l'échec du Iahvéisme, en dehors du peuple d'Israël, et celui du Christianisme parmi les Juifs.

C'est une doctrine dure à entendre : *Durus hic*

1. Bossert, *Calvin*.

sermo. Aussi Calvin a-t-il éprouvé le besoin d'y insister et, dans la mesure du possible, de la justifier.

« Je confesse [donc] que Dieu endurcit ceux qu'il lui plaît, sans qu'on puisse lui demander pourquoi il le fait. Mais ce n'est pas assez dire pourtant que les réprouvés ne s'endurcissent aussi. Car, en parlant ainsi, on dément l'Écriture. »

Comment peut-il y avoir culpabilité et responsabilité, quand on est privé à la fois de lumière et de force? C'est ce que Calvin n'explique pas. Un texte d'Osée (ch. XIII, v. 9) clôt la bouche à son contradicteur, sans d'ailleurs le convaincre.

Calvin, en effet, a bien deviné et, dans la suite, s'est bien aperçu que cette doctrine impitoyable ne pouvait manquer de scandaliser l'intelligence et d'irriter le cœur. Il a prévu les objections, les a notées, classées. Il a essayé, et s'est peut-être un moment fait l'illusion de les réfuter. En réalité, il n'y a point réussi. Il a dû même en prendre son parti.

L'autorité de la Bible lui suffit. Or, nous avons vu que la Bible offrait à la fois une doctrine de la prédestination et des exemples à l'appui. Selon Calvin, c'est manquer de sobriété que d'enquêter davantage. Il y a même, à le faire, un véritable danger. « Si nous attentons de pénétrer le décret éternel de Dieu, ce sera un abysme à nous pour nous engloutir. »

Combien préférable est la soumission de l'esprit à la parole de Dieu! A vrai dire, c'est chose difficile que « de dompter nos esprits tellement que nous recevions en paix et humilité ce qu'on y déclare [dans l'Évangile]. Il faut qu'un homme soit bien matté de Dieu, devant qu'il se reigle là. »

Et ailleurs : « Quand on demande pourquoi Dieu a

fait ainsi, il faut répondre. Pour ce [parce] qu'il l'a voulu. Si on passe outre. Pourquoi l'a-t-il voulu? C'est demander une chose plus haute et plus grande que la volonté de Dieu, ce qui ne se peut trouver. »

Les Églises réformées de France, en 1559, formulèrent ainsi leur croyance sur cette matière :

« Nous croyons que ceste corruption et condamnation générale, en laquelle tous hommes sont plongés, Dieu retire ceux lesquels en son conseil immuable et éternel il a esleus par sa seule bonté et miséricorde en Notre Seigneur Jésus-Christ, sans considération de leurs propres œuvres, laissant les autres en icelle même corruption et condamnation pour démontrer en eux sa justice, comme il fait reluire ès autres sa miséricorde. Car les uns ne sont meilleurs que les autres, jusqu'à ce que Dieu les discerne, selon son conseil immuable qu'il a déterminé en Jésus-Christ devant la création du monde, et nul aussi ne se pouvait introduire à tel bien de sa propre vertu, veu que de nature nous ne pouvons avoir un seul bon mouvement, ni affection, ni pensée, jusques à ce que Dieu nous ait prévenus et qu'il nous ait disposés. »

Malgré la prolixité et à travers les répétitions, on retrouve la doctrine de Calvin : éternité de l'élection (devant la création du monde); son caractère définitif (en son conseil immuable) ; gratuité de cette élection (par sa seule bonté et miséricorde en Jésus-Christ) ; impuissance de l'homme à mériter (de nature, nous ne pouvons avoir un seul bon mouvement).

Un confesseur de la foi nouvelle disait avec plus de concision : « Il ne faut débattre de notre élection, ni de la part de celui qui eslit, ni de la part des esleus,

veu qu'aucune autre cause n'est assignée par la parole de Dieu, sinon le bon plaisir de Dieu. »

N'est-ce pas la négation de tout ce que la théologie catholique accordait à l'homme d'activité personnelle dans l'œuvre de son salut? N'avait-on pas raison de dire que tout ce qu'on enlevait à l'homme on le donnait à Dieu, qui devient ainsi le seul agent de la destinée humaine?

§ III. — LA JUSTIFICATION PAR LA FOI

Dans le système catholique, la foi est nécessaire au salut. Elle peut être d'ailleurs plus ou moins explicite, suivant le degré de culture du croyant; mais elle est toujours exigée. C'est elle qui donne aux actions humaines un sens expiatoire ou méritoire. La foi, si elle est agissante, entraîne le salut. Mais cela n'est pas fatal. Elle peut, si elle est oisive, conduire à la damnation. Elle est susceptible d'accroissement ou d'amoindrissement. Quelquefois, faute d'être utilisée ou sous d'autres influences, elle s'évapore et disparaît. C'est quelque chose d'essentiellement instable. C'est un moyen dont on fait, suivant les circonstances, bon ou mauvais usage.

Dans la théologie protestante, au contraire, la foi ne comporte pas cette alternative de salut ou de damnation. Elle justifie le croyant par le fait même qu'elle lui est accordée. Elle le constitue dans un état définitif, immuable. « La foi, dit Calvin, n'est pas seulement baillée pour un temps aux esleus, pour les introduire au bon chemin, mais pour les y faire continuer aussi jusques au bout : car, comme c'est à

Dieu de faire le chemin, c'est aussi à lui de parachever. » Le croyant peut vraiment dire que « rien désormais ne le séparera de la charité de Jésus-Christ ». Il n'a plus à craindre ni les troubles de l'intelligence, ni les révoltes du cœur ou de la chair. Il en pourra souffrir; il n'en sera pas ébranlé. C'est que Dieu n'accorde la foi qu'à ses élus, à ceux qu'il a choisis de toute éternité.

Cet état spirituel de l'âme, justifié par la foi, peut se ramener à deux phénomènes principaux. D'une part, il comporte la *certitude inébranlable du salut.* D'autre part, il implique d'*incessants efforts* pour réaliser en soi la perfection divine qu'on a entrevue dans le Christ.

Calvin faisait un grief aux théologiens catholiques de faire dépendre l'élection de la foi. « C'est faussement parler, disait-il, que [de dire que] l'élection commence d'avoir son efficace lorsque nous recevons l'Évangile, et qu'elle prend de là sa croissance. » En réalité, la connaissance de l'Évangile, et il faut entendre par là l'adhésion de l'âme à la doctrine qui y est contenue, n'est pas un point de départ; elle est une consécration. Ce n'est pas une cause; c'est un effet. Elle nous est la preuve, intime, personnelle, que nous sommes élus.

S'il y a un dogme où le calvinisme a été original, c'est assurément celui de la certitude du salut. Calvin a d'autant plus insisté sur ce point qu'on avait méconnu ou peut-être refusé de comprendre sa pensée. On lui objectait donc : « Malheureux! qui sera sûr d'être élu, si c'est le caprice et non le mérite qui préside au choix divin? La vie deviendra intolérable. L'âme sera, jusqu'au dernier jour, en proie à l'incer-

titude! — Non, répond Calvin, vous vous abusez. Sans doute l'appel de Dieu est éternel, de même qu'il est universel. Mais il s'exprime à un moment du temps; il se particularise aussi. C'est à ce moment que naît, dans l'âme à qui Dieu accorde cette faveur, la bienheureuse et définitive certitude du salut... « Il y en a une autre [vocation] spéciale, de laquelle il ne fait participans quasi que les fidèles, quand, par la lumière intérieure de son Esprit, il fait que la doctrine soit enracinée dans leurs cœurs. »

A quels signes reconnaîtra-t-on qu'on a reçu cette illumination? Quand on a connu l'Évangile, quand on s'est dégagé des commentaires traditionnels et des gloses scolastiques, quand on prend pour règle de conduite et principe d'action la pure doctrine du Christ, dans sa teneur originelle, avec ses outrances, disons le mot, avec ses scandales. Il y a là une crise, une minute extatique où l'âme, en un raccourci brutal, oppose la pure doctrine évangélique aux accommodements dont l'enseignement officiel l'a adoucie, où elle opte résolument pour la première. Dieu vaut bien qu'on lui sacrifie toutes choses ici-bas. Il faut, pour s'attacher à lui, quitter tout ce qu'on possède, la sécurité de l'orthodoxie officielle, et, si besoin est, les joies les plus légitimes de la famille. Pratiquement, au XVIe siècle, on se savait illuminé de Dieu, quand on avait compris à la lecture de la Bible la corruption de l'Église papale, quand on souffrait persécution pour l'Évangile, quand on mourait pour lui. Le fidèle, en dépit des obscurités qui sur bien des points le tourmentaient parfois, se sentait désormais l'élu de Dieu. La paix l'envahissait, bienfaisante et définitive.

Ce n'est pas à dire qu'il se considérât dès lors comme libéré de tout effort vers la perfection. On a fait à Calvin sur le sujet de la prédestination une objection grossière : « Si c'est ainsi que Dieu ait eslu ceux que bon luy semble, il ne faut donc pas que nous mettions peine à vivre sainctement : car l'élection de Dieu emporte tout. » Lisons qu'elle dispense de tout. Pourquoi s'abstiendrait-on de jouir de la vie, puisqu'on est élu et qu'on le sait? Ce serait naïf.

Ce serait grossier, répond Calvin. Cela dénote, chez celui qui fait ces calculs, un manque de moralité. Il y a là une bassesse d'âme indigne de la faveur précieuse qu'on a reçue. « Ceux-là ne sauraient donner un plus grand témoignage de leur réprobation. » Ils n'ont pas compris la haute portée du message évangélique, son sens spirituel et intérieur. Ils ont, dit Calvin, l'âme étriquée d'un casuiste, les calculs intéressés d'un papiste qui suppute les chances de salut et de damnation. Ils ignorent la sainte liberté des enfants de Dieu, l'attitude raisonnable d'une âme qui marche vers la lumière et la justice, sans considération d'intérêt, même spirituel. Les élus de Dieu, après la notification en eux du décret divin, s'efforcent à réaliser la perfection de leur bienfaiteur ; ils tâchent, sinon de mériter, du moins de justifier la faveur qu'on leur a faite par pure bonté ; ils essaient de se hausser à la taille du créateur. « Les fidèles n'ont pas de quoy s'en glorifier [du don de la foy], étant obligés au double de ce qu'ils ont été préférés. » Nous sommes bien loin des calculs mesquins qu'on prêtait aux élus. Voilà comment un dogme qui paraissait devoir annihiler l'énergie humaine lui donne un nouvel élan, la multiplie et la féconde. D'ailleurs cet

élan n'est pas incompatible avec les défaillances d'une volonté corrompue par le péché. La foi n'entraîne ni l'ataraxie ni, par conséquent, l'impeccabilité. Le croyant, — l'élu, puisque le terme ici est synonyme, — monte douloureusement vers l'Idéal. Mais les chutes même ne sont qu'une occasion à redoubler de courage, à faire jaillir la prière plus humble et plus confiante vers le mystérieux consolateur qui est au ciel. Elles ne suppriment jamais la certitude du salut.

Si l'on s'étonnait de cette apparente contradiction entre la fatalité de l'élection et l'effort de l'homme pour la mériter, — du moins, pour la justifier, — il faut se rappeler que Calvin était, en même temps qu'un logicien impitoyable, un moraliste profond. L'élection éternelle, antérieure à notre activité, aboutissait logiquement à un fatalisme pratique, d'où serait exclue toute initiative individuelle. Calvin a opposé à la générosité éternelle du créateur la générosité de la créature. Son instinct l'a sûrement guidé. En fait, le calvinisme présente le double phénomène de certitude absolue du salut et d'incessant effort vers la perfection.

Où le contraste éclate plus manifestement, c'est parmi les difficultés qui suivent l'illumination intérieure. Certains confesseurs, par exemple, sont désarçonnés au cours de la discussion ; on leur a opposé un texte, qui ébranle l'édifice doctrinal derrière lequel s'abritait leur foi. N'allez pas croire qu'ils désespèrent. Assurément, ils se troublent. Cela est inévitable. Mais la certitude survit à cette crise. La vérité est avec eux ; ils seront sauvés ; ils le sont déjà. D'autres parfois cèdent aux sollicitations de la chair, qu'effraie la perspective des tourments, ou aux sup-

plications d'une épouse, d'une mère. Le regret leur poigne l'âme, amer et brutal. Ils ne désespèrent pas cependant de leur salut. Le Seigneur a permis cette épreuve et cette humiliation. Quoi d'étonnant d'ailleurs, quand par soi-même on est dépourvu de tout bien? L'assurance qu'on a été choisi de Dieu survit à la défaillance; elle aide au relèvement; elle mêle aux larmes du repentir un sourire d'espérance invincible et confiante.

La confiance, tel est en effet le mot qui semble résumer cet état de l'âme justifiée par la foi. On a dit de cette dernière qu'elle était non une croyance, mais une confiance (Bossert). On ne pouvait mieux la définir. Le fidèle conscient de sa propre misère n'attendait le salut que de Dieu. Celui-ci a manifesté sa décision. Désormais le croyant s'abandonne aux desseins du créateur. Il sait à qui il a cru. *Scio cui credidi.* Il connaît le terme où il aboutira. Délivré de l'incertitude sur ce point, il met tous ses soins à ne pas être trop indigne du sort qui l'attend. Mais comment y parviendrait-il? Dieu n'est-il pas la souveraine et multiple perfection? Sans doute, mais Dieu s'est manifesté sur la terre dans une humanité, celle du Christ. La perfection s'est incarnée. La Bible offre au croyant l'exemple d'une créature qui, dans les limites de l'humanité, a renfermé le divin. C'est Jésus-Christ.

Le Christ, tel est l'agent de la justification. Le croyant élu par Dieu trouve dans le Christ à la fois l'idéal de la perfection et la force d'y atteindre. Le Christ était Dieu en même temps qu'il était homme. Disparu de ce monde, il continue d'y agir mystérieusement, mystiquement. Il se communique à ceux que

le Père a choisis, pour les aider à correspondre à la vocation qu'ils ont reçue. Il illumine et il fortifie. Il est le bon Pasteur, qui paît les brebis dans les pâturages du salut. Il est la Porte, par où il faut entrer dans la terre d'élection. Il est Médiateur, ou, comme on disait, « Moyenneur ».

Le synode de 1559 définit en ces termes le rôle du Christ dans la justification des élus :

« Nous croyons qu'en Jésus-Christ tout ce qui était de prix à notre salut nous a été offert et communiqué. Lequel nous étant donné à salut nous a été quant et quant [en même temps] fait sapience, justice, sanctification, en sorte qu'en déclynant de lui, on renonce à la miséricorde du Père, où il convient avoir notre refuge suprême. »

Le Christ est le type du sanctifié, de l'élu. Il l'est de toute éternité, et c'est en lui que l'humanité, — la partie du moins qui a été choisie, — est et sera sanctifiée, de même qu'en Adam elle avait été corrompue. La surabondance de ses mérites est le trésor où puise incessamment la justice souveraine de Dieu, pour effacer nos péchés qui sont l'obstacle au salut.

On peut saisir dans le détail les étapes de cette transformation du croyant. Les théologiens de 1559 ont analysé avec une précision remarquable ce travail mystérieux. Deux phases principales marquent la justification. Premièrement, le croyant est purifié de ses péchés. C'est, si l'on veut, la partie négative. Le péché, qui est l'apanage naturel de l'homme, faisait obstacle au choix divin : Dieu l'efface, le supprime, le pardonne.

« Nous croyons que toute notre justification est fondée en la rémission des péchés. Nous rejetons

tous autres moyens de nous justifier devant Dieu. » Tandis que les catholiques enseignent que l'homme peut contribuer pour sa part à obtenir le pardon de ses péchés, le calviniste se défie de lui-même. Il se réclame des mérites du Christ et de sa généreuse obéissance au jardin d'agonie. Ainsi le croyant est assuré de son pardon : autrement, il ne le serait pas. « En déclynant de son fondement, nous serions toujours agités d'inquiétude... » Se substituer au Christ, s'incorporer à lui pour obtenir l'amour dont le Père l'aime, telle est la première condition.

Le fidèle est non seulement purifié, mais encore enrichi. De fils d'Adam, corrompu et pécheur, il devient fils de Dieu. « Par ce moyen, nous avons liberté et privilège d'invoquer Dieu avec pleine confiance qu'il sera notre Père... » Nous sommes identifiés au Christ, nous participons à ses mérites « par la foy qu'il a souffert pour nous acquérir le salut ».

Il y a une illumination de l'âme. Cette illumination « en la foy » se fait par l'opération secrète du Saint-Esprit, « tellement que c'est un don particulier et gratuit que Dieu donne à qui bon lui semble ». Ce n'est pas quelque chose de momentané. « Mesme que la foi n'est pas seulement baillée pour un coup aux eslus, pour les introduire au bon chemin, mais pour les y faire continuer jusques au bout. » C'est définitif, immuable.

Pratiquement, cette illumination se traduit par les bonnes œuvres : « Nous recevons par la foy la grâce de vivre saintement et en la crainte de Dieu. Ainsi la foy non seulement ne refroidit l'affection de bien et sainctement vivre, mais l'engendre et l'excite en nous, produisant nécessairement les bonnes œuvres. »

Ces bonnes œuvres n'ont pas de valeur méritoire. « Toutefois, nous confessons que les bonnes œuvres que nous faisons par la conduite de son Esprit-Saint ne viennent pas en compte pour nous justifier ou mériter que Dieu nous tienne pour ses enfants. » L'élection est gratuite, mais elle a pour conséquence et comme marque la floraison en l'âme du fidèle des vertus chrétiennes.

Ces déclarations sont d'autant plus précieuses qu'elles sont de 1559. A cette époque, le calvinisme français a pris conscience de lui-même, de ses doctrines. La justification par la foi apparaît bien comme le centre de la Réforme.

C'est pourquoi les docteurs, les confesseurs et les martyrs parlent si souvent de la justification par la foi au Christ. L'action du Médiateur dans la vie du croyant revêt des formes multiples. On voulait seulement préciser ici la notion de foi dans la doctrine réformée.

*
* *

Elle apparaît comme un *état définitif* de l'âme, comportant, par une contradiction qui n'est qu'apparente, la certitude du salut et l'effort incessant pour s'en rendre digne. Elle apparaît, en second lieu, comme un *état complexe*, comprenant sans doute l'adhésion de l'esprit à des dogmes, mais surtout l'abandon généreux et complet de soi au créateur. D'un mot, elle est *confiance* plus que *croyance*. C'est, au dire de Calvin, « une ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu envers nous, laquelle, étant fondée sur la promesse gratuite donnée

en Jésus-Christ, est révélée à notre entendement et scellée en notre cœur par le Saint-Esprit ».

La foi « réformée » s'oppose ainsi nettement à la foi catholique, ou « romaine ». Celle-ci est temporaire, pleine d'aléas et d'incertitude ; elle peut coexister avec l'indolence ou la perversité de la volonté. Elle ne comporte pas nécessairement le salut. Enfin, elle ne représente (c'était au moins l'opinion des Réformés) qu'une partie de l'activité humaine, celle de l'intelligence qui reçoit ou rejette des dogmes.

CHAPITRE IV

LA NOTION D'ÉGLISE

La Réforme n'a pas tardé à devenir *schismatique*, c'est-à-dire à se séparer de l'Église officielle. En effet, ses adeptes se faisaient de l'Église une idée différente de celle qu'en avaient les catholiques. On aura sur ce point des précisions, si l'on examine, d'une part, ce qui dans le dogme catholique heurtait la conscience protestante, et, d'autre part, quel idéal ecclésiastique se sont fait les réformés.

On connaît la doctrine orthodoxe sur ce point. L'Église est l'assemblée des fidèles. L'étymologie du mot l'indique assez clairement. Les fidèles sont de deux sortes : les vivants et les morts. La notion de la foi étant ce que l'on sait, un moyen aléatoire de salut, on conçoit aisément qu'il y a une différence entre les deux groupes. Chez les premiers, — les vivants, — la foi n'aboutit pas nécessairement à la sanctification : elle ne la produit que si les fidèles correspondent à la grâce. Les défunts au contraire ne sont plus soumis aux vicissitudes d'une volonté hésitante et faible : la mort les a établis dans un état définitif. Ceux qui ont reçu la grâce avec profit

jouissent de la gloire éternelle; certaines âmes achèvent leur purification au purgatoire et seront les élus de demain. Naturellement, les pécheurs endurcis, ceux qui ont méprisé le don de la foi, sont à jamais exclus de la vision de Dieu. Il y a donc deux Églises : l'Église militante, la collectivité des croyants aux prises avec la grâce; l'Église triomphante, celle qui jouit au ciel du bonheur définitif ou, dans le purgatoire, de l'espérance de ce bonheur. Il y a bien entre elles des relations mystiques : l'intercession des saints et la prière pour les morts en sont l'expression. En réalité, l'église militante forme une société à part, hiérarchisée et disciplinée. Le Pape, chef de l'Église, tient son pouvoir du Christ par l'intermédiaire de saint Pierre; il le partage lui-même avec les évêques et les prêtres. Il y a ainsi, au sein de l'Église, une classe sacerdotale, enseignante et dirigeante (*Ecclesia docens*). A côté, ou mieux au-dessous, la multitude des fidèles est enseignée et dirigée[1] (*Ecclesia docta*). Prêtres et fidèles constituent l'Église visible, qui est la réalisation du royaume annoncé par Jésus.

*
* *

A cette Église visible, les Réformés faisaient nombre de griefs. Dans une réponse qu'il adressait à un ecclésiastique (*curatus quidam*), Calvin disait (1543) : « Quant à l'ordre de l'Église, s'il eût été en

1. Mgr Mignot, l'éminent archevêque d'Albi, a proposé une dénomination collective, *Ecclesia discens*, pour marquer qu'il se produit dans l'Église un travail collectif, auquel participent prêtres et fidèles. Mais l'autorité du savant prélat n'a pu faire triompher cette appellation.

quelque sorte tolérable, nous eussions été bien contents de le tolérer; mais c'était une Babylone confuse... »

Qu'y avait-il d'intolérable? En premier lieu, on reprochait à l'Église romaine d'avoir méconnu et défiguré la parole de Dieu, telle qu'on la trouve dans l'Évangile. « Elle veut contraindre les fidèles de croire des choses qui répugnent à la parole de Dieu. » Elle a substitué aux prescriptions du Christ des inventions humaines. Dogmatique, morale, liturgie, tout a été corrompu; on en a, ce qui est plus grave, dénaturé le sens et la valeur. Bref, il y a, disait-on, un abîme entre l'Église primitive, celle que Jésus rêvait d'établir, et l'Église romaine, celle qu'ont édifiée les Papes. On opposait l'Église à l'Évangile.

Le Pape surtout et l'autorité qu'il s'arroge a scandalisé la conscience protestante : « Quant à la puissance que le Pape s'attribue de faire des ordonnances, je n'en ai rien trouvé au Nouveau Testament. » Il faut, pour comprendre ce scandale, se rappeler la Papauté du XVIe siècle, telle qu'elle s'était constituée au cours des âges. Sans doute, elle n'avait pas oublié sa mission. Mais la nécessité de vivre et de s'adapter l'avait tirée du domaine purement spirituel. Par exemple, d'avoir eu à lutter contre la puissance impériale, elle avait gardé des habitudes de domination temporelle. Elle avait dû s'organiser en puissance séculière, s'enrichir et s'armer. Des Papes avaient commandé des armées. A l'époque dont nous parlons, la Papauté s'était tournée vers les arts; ç'avait été une forme nouvelle de son activité qui, sans contredire nécessairement sa mission originelle, pouvait néanmoins sembler à des observateurs superfi-

ciels ou passionnés la négation de l'Évangile. Je ne cite que des faits. Le Pape, à cette époque, était devenu une sorte de Mécène; c'est un Pape qui a donné son nom à ce siècle; on dit, en effet, le siècle de Léon X. Cette extension incessante de l'activité pontificale, inévitable sans doute, fournit un prétexte à des attaques qui visaient surtout l'autorité spirituelle de la Papauté, gardienne du dogme, du culte, de la morale.

En vain se réclamait-il de l'apôtre saint Pierre : « Je nie qu'il soit au lieu de Pierre, ni son successeur; car il ne prêche point la parole de Dieu, comme saint Pierre. » On ne voit pas que les Réformés se soient posé des questions touchant la continuité de la succession apostolique. Les difficultés du grand schisme d'Occident ne paraissent pas les avoir inquiétés. C'est qu'aussi bien il importait peu. Car, fût-il saint comme l'apôtre et aussi pénétré que lui de la doctrine évangélique, le Pape n'aurait pas droit à l'obéissance qu'il réclame : « Davantage, encore qu'il fît comme saint Pierre et qu'il fût son successeur, il ne serait point le chef de l'Église. » Jésus seul peut revendiquer ce titre.

En réalité, disait-on, la Papauté a matérialisé et localisé l'Église. Le pasteur Marlorat en fait la remarque dans sa *Remontrance* à la reine Catherine de Médicis, en 1561. « Nos adversaires ont voulu établir une religion corporelle et abolir complètement celle de l'esprit que Dieu exige de nous et nous commande. » L'Église répond à deux fins : notre sanctification et celle de nos frères dans la foi. Or, ces deux fins ne sont pas réalisées. Jeûnes, aumônes, ont perdu leur sens intérieur. Ils ne sont plus des moyens

de sanctification. Ils ne servent plus à nous dépasser. Ils sont devenus des fins. Nous nous reposons sur leur accomplissement machinal, comme si Dieu devait nécessairement s'unir à nous, quand nous les accomplissons. Nous leur attribuons une valeur propre, capable d'obliger Dieu à manifester sa présence.

Pareillement on a localisé l'Église sur la terre : « Dieu veut, continue Marlorat, qu'avec nos esprits nous cherchions et adorions Jésus-Christ au ciel... Nos adversaires nous le présentent enserré et enclos dans une armoire. » C'est le cas de dire avec l'ange de l'Évangile : Celui que vous cherchez n'est plus ici; il s'est levé, selon sa prophétie. « Le Christ nous est présent, non plus matériellement ici ou là, mais dans nos frères qu'il appelle ses membres. Nous pouvons l'honorer par la charité que nous leur prodiguons... »

On ajoutait que cette matérialisation et cette localisation de l'Église immatérielle et universelle du Christ ne devaient pas surprendre le fidèle initié à la lecture de l'Écriture Sainte. Cette corruption de la pensée de Jésus rentrait, croyait-on, dans le plan divin. Elle avait été prévue et décrite dans ses moindres détails. L'Apocalypse contenait le portrait de l'Antéchrist et le tableau de la Babylone, où il règne. On devine qu'il s'agit ici du Pape et de Rome : « Comment j'entends la puissance des Papes?... Celle que l'apôtre déclare, à savoir que, puisque le monde n'a pas voulu recevoir l'amour de vérité pour être sauvé, Dieu a donné efficace de séduction à Satan et à ses suppôts, afin que le monde soit abreuvé d'erreurs et de mensonges et qu'il ait *des pasteurs tels qu'il les demande et mérite.* »

Ainsi, la Papauté apparaissait comme le châtiment du monde, c'est-à-dire de ceux qui avaient préféré s'en tenir paresseusement aux pratiques extérieures de la religion. Ils avaient voulu des chefs qui n'exigeassent point d'effort intérieur et personnel. Ils étaient servis à souhait, ayant une Église toute en formules, qu'il suffisait d'accepter sans les comprendre, et en gestes, qu'il suffisait d'accomplir sans y rien mettre de soi-même. On allait plus loin. La Papauté rentrait dans le plan divin; elle faisait partie de ces pièges que Dieu tend, pour les aveugler, à ceux qu'il a réprouvés de toute éternité.

*
* *

En revanche, la Réforme devait être l'Église des prédestinés. « Où est-elle, cette Église? Et comment la connaît-on? — Elle est répandue par le monde en divers lieux et pays, et elle est connue par le régime spirituel de la parole de Dieu et des sacrements que Jésus-Christ lui a laissés et ordonnés. »

C'est une société idéale; on est tenté de dire, détachée de toute forme matérielle. Elle se réalise pourtant en sociétés concrètes : « Plusieurs villes en ont la police. » Genève, par exemple, Lausanne, Berne, Strasbourg et d'autres encore.

Quelle différence y a-t-il entre ces villes et Rome? « L'Église de Rome est gouvernée par les traditions humaines; les autres, par la parole de Dieu. » La première se fait centre du monde religieux et vise, en fait, à la domination universelle. Les autres n'ont pas ces orgueilleuses prétentions. Elles ne visent qu'à réaliser la sainte Parole, à lui donner un corps, à en

assurer le triomphe et l'efficacité. Elles n'ont pas leur raison d'être en elles-mêmes. Elles sont destinées à manifester quelqu'un de plus grand qu'elles, le Christ.

En effet, c'est lui qui est est l'unique chef de l'Église. Et c'est précisément le grief qui est adressé à la Papauté, d'avoir voulu supplanter le Christ. Mauvais et infidèle serviteur, le Pape aurait usurpé la place de son maître. Il se dit à tort le chef de l'Église universelle. Dans l'Église, « nul entre les fidèles n'a prééminence pour les assujettir, ce qui a été observé en l'Église primitive ». Son rôle n'est point de se soumettre les âmes, pour les gouverner, mais de se soumettre aux âmes, pour les servir.

Il se dégage une conception de l'autorité en matière religieuse, fort originale, mais qui pratiquement est chimérique, comme l'a prouvé l'événement. Elle n'a point, en effet, empêché l'établissement, à Genève, de la théocratie de Calvin. Dans la sphère de la spéculation pure, où l'envisageaient les théologiens réformés, elle ne manque pas de grandeur. On ne peut pas dire qu'elle soit neuve, étant tirée de l'Évangile, où la Réforme est allée la chercher. Mais l'Église catholique, pour des raisons qu'on n'a pas à apprécier ici, s'était vue obligée, toujours pour vivre et s'adapter, de la combiner avec l'idée du droit qu'elle trouvait dans la législation romaine.

Voici le texte de l'Évangile, au chapitre XXII, versets 25 et suivants, dans saint Luc. L'évangéliste rapporte que, les apôtres se querellant au sujet de la prééminence, Jésus leur tint ce langage : « Vous savez que les Princes de ce monde dominent leurs sujets, que les grands exercent leur pouvoir sur les petits. Il n'en sera pas ainsi parmi vous. Mais quiconque

voudra devenir le plus grand parmi vous, que celui-là se fasse votre serviteur. Et celui qui voudra avoir parmi vous la première place, celui-là devra se faire votre esclave. Le fils de l'homme n'est pas venu pour se faire servir ; il est venu pour servir. »

Le latin est à la fois plus concis et plus fort : *Non enim venit ministrari sed ministrare.*

En dépit de son apparente simplicité, cette théorie était grosse de complications, dans la réalité des choses. Mais, en soi, elle constituait une révolution. L'autorité, qu'on considérait dans l'Église romaine comme un *droit* et comme une *puissance*, apparaissait ici comme un *devoir* et comme une *sujétion*. C'était un *service*, un *ministère*, dans le plus beau sens du terme. Envisagée par rapport à certains pontificats, qui ont laissé dans l'histoire un souvenir troublé, cette doctrine semblait offrir un remède contre les excès toujours possibles en matière d'autorité religieuse. Détachée des contingences, où les doctrines les plus idéales trouvent des réalisations parfois déconcertantes, cette parole évangélique dégageait le charme des formules toutes-puissantes.

Le Christ avait héroïquement rempli son ministère. Chargé par son Père de sauver les hommes, il avait accompli sa tâche jusqu'au bout. Il était mort pour le salut des Prédestinés. Il était, à ce titre, le plus grand parmi eux ; la première place lui revenait non seulement du droit de son élection éternelle par le Père, mais aussi de son dévouement total aux hommes. Il était chef, parce qu'il s'était consacré au service des hommes ; il était l'unique chef, parce qu'il l'avait fait d'une manière unique. Sa primauté continue toujours, parce que lui-même continue

mystiquement son immolation aux intérêts des élus de son Père. Il est le chef et il est la tête (*caput*) de son Église, parce que de lui émanent la pensée directrice et l'amour qui la réalise en chacun de ses membres. Il s'ensuit qu'on ne participe à son autorité que dans la mesure où on s'associe à son dévouement. Cette notion de l'autorité avait été, d'ailleurs, acceptée à l'origine par la Papauté. C'est de là qu'elle tire son beau surnom de serviteur des serviteurs du Christ (*servus servorum Christi*). Mais l'esprit de cette appellation semblait avoir disparu au XVIe siècle, tandis que la lettre demeurait.

*
* *

Les Réformés essayèrent de rétablir sur ce principe d'ordre mystique le sacerdoce dont a toujours besoin une religion. Car il faut à Dieu et au Christ des collaborateurs : « La police que N. S. J.-C. a établie, c'est qu'il y ait des pasteurs, des surveillants et des diacres, afin que la pure doctrine ait son cours, que les vices soient corrigés et que les pauvres soient secourus. » Il y eut bien quelques illuminés qui s'en allaient disant : « Toutes personnes sont indifférentes pour prêcher l'Évangile », ou encore : « Tous les hommes sont prêtres ». Ces excès de langage sont propres aux époques de rénovation religieuse. Cela était évangélique, cela s'accordait avec la perspective d'une fin prochaine du monde. Mais, dans une société qui durait, cela était impraticable. Les théologiens protestants ont donc élaboré une théorie du sacerdoce, ou, si l'on préfère, du pastorat.

D'abord, les collaborateurs du Christ dans l'œuvre

du salut ne doivent pas viser à la prééminence. Ils sont tous égaux, comme le sont les ouvriers d'une même vigne. « Nous croyons tous vrays pasteurs, en quelque lieu qu'ils soient, avoir même autorité et égale puissance sous un même chef, Jésus-Christ. » L'autorité papale s'effondre du même coup ; celle des Évêques aussi.

En second lieu, les pasteurs tiennent leur autorité des fidèles. Est-ce qu'un serviteur s'impose à son maître? Non, tout au plus offre-t-il ses services. Le maître se réserve, selon qu'il lui plaît, de les accepter ou de les refuser. « Nous croyons que nul ne se doit ingérer de sa propre autorité, mais que cela se doit faire par élection. »

Toutefois, les théologiens de 1559 n'étaient pas assez éloignés des origines de la Réforme et ils connaissaient, par ailleurs, trop bien l'Écriture pour ne pas savoir que parfois Dieu suscite, en dehors du sacerdoce officiel, des envoyés extraordinaires, — les Prophètes, en dehors de la synagogue ; Calvin et bien d'autres, au XVI[e] siècle, en dehors du clergé romain : « laquelle exception, nous ajoutons notamment pour ce qu'il a fallu quelquefois que Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire pour dresser l'Église de nouveau ». Il demeure que l'élection par les fidèles est le moyen ordinaire.

On sait quel nom les Réformés donnèrent à ceux qu'ils chargeaient de l'enseignement dans l'Église. Ils les appelaient tantôt *Pasteurs* et tantôt *Ministres*. Les deux appellations ont d'ailleurs subsisté. Il faut noter ce qu'il y a d'évangélique dans les deux termes. On a vu que le second faisait partie du texte de saint Luc : « Venit enim ministrare. » Le premier se

rencontre aussi dans l'Évangile, au cours de la parabole du Bon Pasteur. Le bon pasteur est celui qui aime ses brebis et qui donne sa vie pour elles. Le mercenaire, — celui qui ne mérite point le beau nom de pasteur, — n'aime point ses brebis : il fuit, quand survient le loup, au lieu de les défendre, comme fait le bon pasteur. Il y avait là, sous le voile transparent des images, la conception de l'autorité que l'on vient d'exposer.

Le pasteur digne de ce nom ne vit pas pour lui-même, mais pour les brebis qui lui ont été confiées. Il leur est dévoué ; il est leur ministre, leur serviteur. Il s'inquiète de leur trouver de gras pâturages et les défend contre les loups ravisseurs. Il est, selon l'étymologie du mot, celui qui fait paître les brebis.

Jésus avait été le bon Pasteur ; il était proposé en imitation à ceux qui aspiraient à l'honneur d'enseigner leurs frères dans la foi.

*
* *

On voit maintenant ce qui séparait, sur le point spécial de la notion d'Église, les Réformés et leurs adversaires. C'était, en premier lieu, la composition même de l'Église. Un ancien franciscain, François Lambert, a souligné cette opposition dans l'opuscule où il donnait les raisons de son apostasie : « Il y a deux Églises ; la première, qui est celle de Dieu ; la seconde, qui est celle de Satan. L'une est l'Église des croyants ; l'autre, l'Église des méchants. De la première font partie les élus et les prédestinés ; de la seconde, tous les réprouvés. » L'Église catholique est une société où prédestinés et réprouvés vivent côte

à côte, faisant de la grâce qui est donnée a tous un emploi différent. L'Église réformée, elle, ne contient que des élus.

En second lieu, c'était le fondement même de l'enseignement et de la pratique religieuse, qui repose, dans l'Église catholique, non seulement sur la Bible, mais aussi sur la Tradition, les Réformés disaient sur les traditions ; tandis que, dans l'Église réformée, il repose sur la Bible exclusivement, en particulier sur l'Évangile.

En troisième lieu, enfin, c'était la notion d'autorité, conçue par la plupart des catholiques comme un *droit* et par les protestants comme un *devoir*, comme un *ministère*.

Que faut-il penser maintenant du reproche d'individualisme qu'on a fait à la Réforme française? Le croyant y est-il aussi isolé qu'on le donne à entendre, quand on parle d'individualisme? Il ne le semble pas, d'après ce qu'on vient de voir. Le fidèle n'est pas séparé de ses frères dans la foi; tous travaillent en commun à leur sanctification. Sans doute, dans cette Église plus qu'ailleurs peut-être, on fait appel à l'initiative privée, à l'effort individuel. Mais ne faut-il pas parler, au lieu d'individualisme, d'individualisation? Le croyant, sans cesser de faire partie d'une communauté, s'approprie la religion. Celle-ci devient plus intérieure, sans être pour cela individuelle.

CHAPITRE V

LA NOTION DE SACREMENT CHEZ LES RÉFORMÉS

La théologie catholique définit le sacrement : « un signe sensible institué par Jésus-Christ pour sanctifier le fidèle ». Les sacrements sont les canaux à travers lesquels circule la grâce. Ils la communiquent de deux manières, d'abord par eux-mêmes, indépendamment des dispositions de celui qui distribue ou reçoit le sacrement, et, en second lieu, d'après les dispositions du fidèle. Le latin scolastique dit qu'ils agissent *ex opere operato*, par le fait même qu'ils sont donnés et reçus (c'est la première manière); et aussi *ex opere operantis*, à proportion des dispositions intérieures du sujet (c'est la seconde manière). Il suit de là que ce qui caractérise le sacrement catholique, c'est en quelque sorte l'objectivité. Les paroles et les gestes qui constituent le rite sacramentel ne figurent pas seulement la grâce; ils l'enveloppent, ils la contiennent. Appliqués au fidèle, ils produisent nécessairement leur effet, qui est de communiquer la grâce. Sans doute, celle-ci a besoin pour porter ses fruits d'être assimilée par le croyant. Mais, indépen-

damment de cette collaboration, elle est là présente, en quelque sorte matérielle, indépendante de l'attitude du fidèle, survivant à ses dédains, constituant contre lui un acte formidable d'accusation : « Seigneur, vous êtes un homme dur... J'ai eu peur et j'ai caché dans la terre le talent que vous m'aviez confié. Je vous rends votre bien. » Le maître lui répondit : « Serviteur méchant et paresseux... tu aurais dû confier mon argent aux banquiers et, à mon retour, j'aurais recouvré mon bien avec les intérêts. Qu'on lui enlève ce talent. » (Mathieu, XXV, 25 et suiv.) Quiconque laisse en soi la grâce inutilisée ressemble au mauvais serviteur de la parabole. Il sera blâmé et châtié.

La grâce objective du catholicisme s'oppose ainsi à la grâce subjective du pur symbolisme. Ici le croyant ne voit dans les gestes et les paroles rituelles que des représentations, des moyens de se figurer la grâce immatérielle, qui n'est liée à aucun rite, mais qui dépend essentiellement de la foi.

Quelle a été l'attitude des Réformés français sur ce point? Dans quelle mesure se sont-ils éloignés de la doctrine catholique? et pour quelles raisons? Quelle est précisément leur sentiment par rapport au littéralisme et au symbolisme?

L'étude qui suit sur l'Eucharistie permettra de répondre à ces questions.

*
* *

L'Eucharistie se présente sous deux formes. D'abord comme sacrifice, — c'est la messe. Ensuite, comme nourriture spirituelle, — c'est la communion. Sur

ces deux points, les Réformés ont rejeté la doctrine orthodoxe. Ils ont nié que la messe fût un sacrifice : ils ont opposé à la communion catholique la cène calviniste.

§ I. — LA MESSE

La Messe a provoqué trois sortes de griefs. On l'accusait d'être : 1° une superstition, quelque chose d'inventé, d'étranger à la pensée et à la volonté du Christ ; 2° une idolâtrie, puisqu'elle comporte l'adoration d'un corps de chair « sous le morceau de paste » ; 3° un blasphème, parce qu'on lui attribue une valeur qui est particulière au sang de Jésus-Christ. En d'autres termes, ce qu'on conteste, c'est l'institution divine de la Messe, la présence corporelle du Christ sous l'hostie, enfin la valeur expiatoire de ce prétendu sacrifice.

Touchant le premier point, les calvinistes se référaient à l'Évangile, notamment aux chapitres qui racontent la dernière entrevue du Christ et de ses disciples. La messe n'est point contenue dans l'Évangile, ni le détail des cérémonies qui l'accompagnaient au XVIe siècle. De là à nier qu'elle soit une institution de Jésus, qu'elle soit une superstition, il n'y a qu'un pas. Voici au surplus quelques témoignages : « J'ai répondu, écrit un ancien Jacobin, que la Messe comme elle se dit aujourd'hui en l'Église romaine n'est pas la Cène de Jésus-Christ, mais une corruption d'icelle. » Deux artisans déclaraient avec assurance : « Jamais saint Pierre n'a pensé de la Messe. » Calvin disait enfin : « Je vous nie que Jésus-Christ

ait institué la Messe, mais plutôt, comme en dépit de lui, elle a été forgée de Sathan. »

Il est plus intéressant, croyons-nous, d'insister sur le second point, à savoir la présence corporelle et locale du Christ. Les Réformés de France l'ont niée avec énergie; mais ils n'ont nié que la présence corporelle et locale. Ils ont combattu la doctrine de la transsubstantiation, le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ; mais ils n'ont jamais enseigné que le pain et le vin fussent des « signes vides et nuz ». Beaucoup d'historiens n'ont pas fait cette distinction capitale, puisqu'elle place le calvinisme français entre le luthérianisme littéraliste et le zwinglianisme sacramentaire ou symboliste.

Dans le fameux Placard de 1534 [1], l'auteur a consacré deux paragraphes à réfuter la présence corporelle. « En cette malheureuse Messe, on a non seulement plongé mais complètement abîmé quasi l'universel monde en idolâtrie publique, quand on a donné à entendre faussement que Jésus-Christ est caché corporellement, en chair et en os, aussi grand, gros et parfait comme de présent qu'il était vivant. Ce que l'Écriture et notre foi ne nous enseignent pas... Tiercement, ces sacrificateurs aveugles ont en leur frénésie dit et enseigné qu'après avoir soufflé ou parlé sur ce pain et sur ce vin, il n'en demeure ni pain ni vin, mais (comme ils usent de grands et prodigieux mots) par transsubstantiation Jésus-Christ est, sous les accidents du pain et du vin, caché et enveloppé. Où ont-ils inventé ces gros mots? Saint Mathieu, saint Marc, saint Luc, saint Jean, n'en ont point parlé. »

1. Haag, *La France protestante*, Pièces justificatives, 2.

Les témoignages abondent et concordent sur ce point. Gens du peuple, prédicateurs, théologiens, tous sont unamines à protester contre la doctrine de la transsubstantiation. Tous lui reprochent de ne pas se fonder sur l'Évangile, d'être par conséquent une invention étrangère à l'enseignement de Jésus. Certains vont plus loin et trouvent dans l'Évangile la condamnation de cette doctrine : « Je conclus que la manducation charnelle du corps et du sang naturel du Christ n'est point faite en la cène, mais qu'il est assis à la dextre de son père. » Le corps du Christ ressuscité est au ciel dans la gloire ; il ne saurait se trouver dans les millions d'hosties consacrées chaque jour par les prêtres catholiques.

Marlorat, dans sa *Remontrance* à la Reine Mère Catherine de Médicis (1561), a fort bien précisé les deux positions des catholiques et des Réformés sur ce sujet : « Nos adversaires veulent que ce corps de Jésus-Christ qui ne bouge pas du ciel, le prêtre le fasse venir icy en terre... Nous disons qu'il n'est pas besoin de recourir à ces impossibilités que le corps de Jésus-Christ soit en même temps au ciel et en la terre, en une infinité de cieux. Disons que sans qu'il parte du ciel, sans qu'on lui fasse ici-bas un corps, il se donne à nous... »

L'apologiste continue : « Les Apôtres n'ont pas dit que le corps de Jésus-Christ soit en même temps en divers lieux, mais au contraire qu'il est là-haut au ciel... Ils n'ont point dit qu'il le faille enclore en une armoire, mais au contraire qu'il est assis à la dextre de son Père. »

Cette erreur en entraîne une autre, et là se trouve précisément l'acte d'idolâtrie. On adore le pain et le

vin, comme s'ils étaient devenus réellement le corps et le sang de Jésus-Christ. A ce titre, la Messe est exécrable, dit un confesseur. Calvin, en particulier, a dénoncé à plusieurs reprises les conséquences néfastes de la foi à la présence corporelle. « Il y a des idolâtries manifestes, en ce que le pain y est adoré [1]. » Ailleurs, il revient sur ces conséquences et signale aux scrupules de ses fidèles les formes multiples qu'avait revêtues la foi à la présence locale, — notamment les processions où l'hostie est promenée au milieu des foules agenouillées, les prosternements, les encensements, en un mot tout ce qui, à ses yeux, constituait des pratiques idolâtriques. Voici, en résumé, l'argumentation des calvinistes. L'Évangile ne contient aucun témoignage en faveur de la transsubstantiation. Au contraire, il atteste que le corps ressuscité de Jésus jouit au ciel de la gloire éternelle. Les hommages que les Papistes rendent au pain et au vin sont idolâtriques.

Le troisième reproche adressé à la Messe, c'est qu'elle est un blasphème. On veut dire par là qu'on lui attribue une valeur expiatoire, qui n'appartient qu'au sang de Jésus-Christ. Calvin a fortement résumé cette objection quand il a écrit, dans son *Traité de la Sainte Cène :* « Les hommes ont inventé de leur tête que c'est un sacrifice, par lequel nous acquérons rémission de nos péchés... C'est un sacrilège. »

Cette destination de l'Eucharistie est en contradiction avec ce qu'enseigne l'Évangile touchant notre justification. Le Christ seul en est l'agent ; sa vie, sa

1. *Lettres françaises*, I, 253.

passion et sa mort ont assuré, d'un coup, à l'humanité, du moins à la partie de l'humanité qui est élue, le bienfait du salut. « L'Écriture ne nous baille autre sacrifice pour avoir rémission de nos péchés, que celui que Jésus-Christ a fait de son sang et de son corps en la croix. » (Marlorat.)

Cette destination est, en outre, contraire à la volonté même de Jésus « Notre Seigneur l'avait laissée (la Cène) pour un gage. Nos adversaires l'avaient convertie en sacrifice... Cela répugne expressément et directement à l'institution du dit Sacrement, où il est dit : « Prenez et mangez », non pas : « Prenez-le et le sacrifiez ».

Surtout, la Messe ainsi envisagée constitue un outrage incessant et multiplié à la dignité du Christ. Là-dessus, le sentiment des Réformés s'est exprimé avec violence. La Messe est une « pure mocquerie », un « sacrifice diabolique », un « vray renoncement de la Passion du Christ ». L'admettre, c'est poser du même coup « que Jésus a enduré [souffert] en vain ». Un ancien franciscain, passé à la Réforme, a heureusement résumé l'opinion générale : « La Messe est blasphématoire, d'autant qu'on y attribue la rémission des péchés, ce qui déroge manifestement au sang de Jésus-Christ. La Messe est autre crucifiement de Jésus-Christ, d'autant qu'on le tient pour sacrifice, quoique Jésus-Christ ait mis fin à tous les sacrifices de la Loi par sa mort, et a été le dernier des sacrificateurs. »

Ici, apparaît une dernière raison de rejeter la Messe. Elle méconnaît non seulement la valeur infinie des mérites du Christ, mais aussi le rôle providentiel de sa mission. Celle-ci marque le point

d'aboutissement de l'histoire religieuse du monde. L'humanité, déchue par la faute du premier homme, cherchait, à travers la multiplicité des formules et des rites, la religion idéale, celle qui l'unirait immédiatement à Dieu, comme aux premiers jours, avant le péché. Or, Jésus est venu réaliser cette espérance qui s'était transmise, comme un legs sacré, au sein du peuple d'élection. Il a fait succéder au vieux ritualisme compliqué et minutieux la religion en esprit et en vérité. Il a remplacé les sacerdoces héréditaires par son sacerdoce unique et éternel.

C'est précisément ce sacerdoce du Christ que méconnaît, au dire des Réformés, la messe romaine. Il est éternel. « Par quoy, disaient les Placards de 1534, les réitérations que vous faites (du sacrifice de Jésus) ne sont qu'abus et tromperies. » Admettons que la messe soit effectivement la reproduction du sacrifice de la Croix. De deux choses l'une : ou ce sacrifice fut imparfait : « Pourquoi abuse-t-on le pauvre monde en le disant parfait? » ou bien, effectivement, il fut parfait : « Pourquoi le faut-il réitérer? »

Éternel, le sacerdoce du Christ est unique aussi. L'auteur inconnu de l'Épître aux Hébreux, dans un passage souvent cité par les Réformés, a établi magnifiquement la supériorité du sacerdoce de Jésus sur les sacerdoces humains. « Ce que je dis est simplement démontré par l'épître aux Hébreux, ès chapitres 7, 9, 10. » Jésus a accompli un sacrifice d'une valeur unique. La raison en est dans l'excellence de la victime et du sacrificateur. Jésus est Dieu. Il s'est offert lui-même à son Père. Le sacrifice participe de la dignité du Prêtre et de l'hostie. Jésus, éternel et parfait, ne pouvait accomplir qu'un sacrifice parfait

et éternel. La Messe, en tant que sacrifice, est un outrage à la souveraine majesté du Prêtre unique, « d'autant qu'il a été consacré sacrificateur sans successeur ni compagnon ».

Superstitieuse, idolâtrique, blasphématoire, c'était là plus de raisons qu'il n'en fallait pour que la Messe fût violemment attaquée par les Réformateurs. En fait, ils ne l'ont ni ménagée dans leurs écrits, leurs confessions publiques ou privées, ni tolérée partout où ils ont été les maîtres.

§ II. — LA CÈNE

En même temps qu'ils rejetaient la messe, les calvinistes opposaient à la communion catholique la Cène selon l'institution de Jésus-Christ. Des témoignages assez précis permettent de saisir sur ce point très délicat la pensée protestante.

On a vu que ce qui choquait, dans l'Eucharistie telle que la théologie catholique la présentait, c'était la présence corporelle et locale du Christ sous l'hostie. On répugnait à adorer, après la consécration, le pain et le vin transsubstantiés. Dans la communion, la haine de l'idolâtrie se doublait d'une répugnance presque physique à manger la chair du Christ et à boire son sang. Pourtant les Réformés se gardèrent bien de ne voir dans le pain et le vin, à la façon de Zwingle, que des signes « vides et nuz ». Ils professaient une présence spirituelle. C'est par où ils s'opposent aux catholiques. Si l'on ajoute qu'ils réclamaient la communion sous les deux espèces, on verra pourquoi ils ont rejeté la doctrine et la pratique de l'Église romaine.

D'une façon générale, tous les calvinistes croient à la présence du Christ dans le sacrement. Tous ont le sentiment d'atteindre, par delà les signes rituels, une réalité objective. L'expression varie selon le degré de culture; la conviction est la même partout. « Les fidèles qui reçoivent le pain et le vin (de la main) du ministre reçoivent réellement le corps et le sang de Jésus-Christ, non pas en leur ventre et bouche, mais en leur âme et esprit. » Un autre confesseur précise d'un mot l'attitude originale des calvinistes sur ce sujet : « Je ne crois pas manger le corps de Jésus-Christ, mais (je crois) que la Cène m'étant administrée, je pense et crois manger le corps de Jésus-Christ et boire son sang *spirituellement.* »

Ici se trouve le nœud de la question. Les Réformés rejettent la présence matérielle et locale du Christ sous l'hostie consacrée. En revanche, ils professent que la manducation du pain dans la Cène a pour résultat une union réelle du fidèle au Christ. Celui-ci est « réellement, vraiment » présent à celui qui participe à la Cène. Cela s'oppose aux pieuses imaginations des Zwingliens. Mais, pour réelle que soit la présence du Christ, elle n'a rien de matériel, et voilà qui s'oppose aussi nettement à la conception catholique. Réel ne veut pas dire nécessairement matériel. Il y a des réalités spirituelles, et peut-être sont-ce les seules qui méritent le nom de réalités.

La Cène ne rentre pas dans la catégorie des actes quotidiens. Elle est une échappée dans l'infini. Elle est proprement un acte de foi. Aussi, est-ce par un accroissement de la foi qu'elle se traduit en nous. Dans la Cène, le Christ fait participer le fidèle, c'est-à-dire l'élu, au sacrifice qu'Il a accompli sur la croix.

C'est plus qu'une commémoration. C'est une réalité, parce que, ce sacrifice étant éternel, on peut toujours en recueillir le fruit. « Christ, dit saint Paul, vit dans une continuelle intercession en notre faveur. *Semper vivens ad interpellandum pro nobis.* » La communion apporte au fidèle un nouveau gage de son élection et en même temps elle le fortifie, elle l'aide à devenir digne de cette faveur. C'est vraiment une nourriture!

« Je crois, dit un ancien moine, qu'en prenant dignement le sacrement, suivant son institution, nous y recevons le corps et le sang de Jésus-Christ, dont nos âmes sont repues *en leur manière, comme est le corps de pain et de vin.* »

Nous touchons ici le sens profond de cette doctrine. Les mots n'ont qu'une valeur analogique. On a emprunté au langage ordinaire les termes de « manger » et de « boire ». Il le fallait bien. Nous n'avons point, pour exprimer le divin, des mots adéquats. Mais il faut tenir compte de cette nécessité; il faut briser l'enveloppe, la prendre pour ce qu'elle est, c'est-à-dire insuffisante.

« Je crois recevoir spirituellement le corps et le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ. — Dites, corporellement. — Non, Monsieur, car ses paroles sont esprit et vie. »

C'est ce que les Réformés reprochaient aux « Papistes », aux « Capharnaïtes », de n'avoir pas compris. Ils les accusent ni plus ni moins que de matérialisme : les uns et les autres, disent-ils, se laissent duper par les mots.

Marlorat, dont on a déjà invoqué à plusieurs reprises le témoignage, a consacré un chapitre intéressant à la Cène. « Nous disons que, sans qu'il parte

du ciel, Il se donne à nous et nous le recevons, et que la distance des lieux qui est entre son humanité et nous n'empêche pas l'effet de ce fruit précieux du Saint Sacrement. » Il compare cette prise de possession mystérieuse, immatérielle, de l'âme par le Christ, à la pénétration de la terre par le soleil. Ici et là, la distance n'a rien à faire. « Pourquoi ne croirons-nous pas que cette chair précieuse et vivifiante ne puisse, par l'opération du Saint-Esprit, nous faire participants de sa substance, encore qu'il y ait distance des lieux, et qu'il soit au ciel et nous ici-bas? »

Sans doute, il y a là un miracle. Mais la transsubstantation en suppose bien d'autres. D'ailleurs, on ne veut pas dire qu'il ne reste rien de mystérieux dans cette union de l'âme avec son Dieu. On ne saurait prétendre enfermer le divin dans des formules humaines. Une chose du moins apparaît clairement, c'est qu'on n'admettait ni la présence matérielle et locale des catholiques ni le pur symbolisme des sacrementaires.

L'attitude des Réformés est intermédiaire. Calvin la souligne nettement dans une lettre à un disciple : « Sed est *aliquid medium* quod ita tenere possis ut neque videaris deflectere ad prodigiosa illa papistarum deliria, neque tamen dissimules veram participandœ Christi carnis rationem. »

D'où est venue aux Réformateurs français cette opinion mitigée? Vraisemblablement elle est d'origine strasbourgeoise. On sait que Calvin habita quelque temps Strasbourg en qualité de lecteur. De plus, c'est sur le modèle de l'Église strasbourgeoise que les communautés françaises se sont organisées. L'influence s'explique aisément. Bucer, de tempé-

rament souple et conciliant, avait pris à tâche de faire disparaître tout ce qui séparait, sur le sujet de la Cène, Luther et Zwingle. La pensée de Calvin s'est ressentie sans doute de ce voisinage.

Le désaccord entre calvinistes et catholiques portait, en second lieu, sur la manière dont on devait distribuer l'Eucharistie. On sait que, depuis des siècles, l'Église romaine ne la donnait aux fidèles que sous l'espèce du pain. Seuls, les prêtres communiaient sous les deux espèces.

Cette façon de procéder avait, aux yeux des Réformés, l'inconvénient d'être contraire à l'institution du Christ et d'établir entre les Chrétiens des distinctions étrangères à la pensée de Jésus. « Quand ce venait-on à Pâques, écrit Calvin, encore ne baillait-on au peuple que la moitié du sacrement, le privant du calice, contre le commandement exprès du Maître. » Il ajoutait avec fierté : « Nous l'avons restitué (le sacrement) et mis en entier là où il était corrompu. Qu'on nous remontre si nous avons rien fait qui ne soit conforme à l'institution du Christ et abusance des Apôtres[1]. »

Pourquoi d'ailleurs réserver aux prêtres la communion sous les deux espèces? On donnait à croire, ce faisant, que le sacerdoce a droit à des privilèges. Les prêtres, en réalité, n'ont aucun titre à cette faveur, ou, plus exactement, ce qui est faveur pour eux doit être de droit commun pour tous les fidèles sans exception.

Restait à régler l'époque de la participation à la Cène. Calvin, dans son *Traité de la Sainte Cène*, s'en

1. Herminjard, IX, 50 et suiv.

est occupé. Il pose en principe qu'on ne saurait déterminer d'époque précise, — et cela visait sans doute les Pâques catholiques : « Quant au temps, on ne peut pas le limiter à tous d'une manière certaine. » La participation à la Cène doit être appropriée aux besoins particuliers de chacun. Puisque le pain et le vin sont des aliments spirituels, il faut en user selon qu'on en éprouve le besoin. Il faut surtout y apporter des dispositions : la foi, « laquelle est cachée dedans le cœur » ; la repentance, « laquelle se manifeste par les œuvres ». Dès avant l'arrivée de Calvin à Genève, l'autorité avait réglementé la célébration de la Cène et la participation qu'y devaient avoir les fidèles. On ne voit pas qu'en France aucune réglementation se soit établie à cet égard.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que la Cène, telle qu'on vient de l'exposer, fut généralement pratiquée en France par les Réformés. Au point de vue de la forme, on en revint à l'institution évangélique. On ressuscita le cérémonial dont la génération apostolique s'était servie : manducation du pain et absorption du vin par tous les fidèles sans exception. Pour le fond, l'idée d'une communication substantielle, d'âme à âme, entre le croyant et le Christ, se fortifia, originale et forte, malgré son apparente imprécision et l'impossibilité de formuler clairement dans la langue humaine ces mystérieux rapports.

*
* *

L'Eucharistie et le baptême sont les seuls sacrements qui aient été reconnus par les Réformés. Nous possédons là-dessus des témoignages de toutes sortes.

Un confesseur déclare à ses juges : « Quant aux sacrements, les Papistes disent qu'il y en a sept; mais il est certain qu'il n'y en a que deux qui aient été institués de Dieu, à sçavoir le Baptême et la Cène. » Voici maintenant la doctrine officielle, telle qu'elle fut formulée en 1559 : « Nous confessons seulement deux sacrements communs à toute l'Église, le Baptême et la Cène. »

Ainsi, la pénitence, la confirmation, l'ordre, le mariage, l'extrême-onction, ne sont point à proprement parler des sacrements. Ils sont étrangers à l'enseignement de Jésus, et, de ce chef, superstitieux. Ce ne sont que des cérémonies, respectables sans doute à raison de leur antiquité, mais qui n'ont pas la valeur qu'on leur suppose. Elles peuvent devenir blasphématoires, pour peu qu'on leur attribue une puissance qui est le propre du Christ.

CHAPITRE VI

LES ŒUVRES ET LE SALUT

Dans le système catholique, l'homme doit travailler à sa propre sanctification, en collaboration avec Dieu. Il accepte ou il refuse la grâce. Plus ses œuvres sont parfaites, et mieux il collabore à son salut. En est-il de même dans la théologie protestante? Y a-t-il un ensemble de pratiques dont l'accomplissement, quand on s'en acquitte dans certaines conditions, puisse mériter notre salut? En fait, les Réformés du XVIe siècle s'acquittent de certaines pratiques. Mais, puisqu'on leur dénie la liberté, quel est donc le sens de ces pratiques?

Pour plus de clarté, il faut se rappeler que le fidèle catholique a deux moyens d'assurer son salut. Il accomplit lui-même, dans des conditions déterminées, certaines œuvres. Ou bien, il se réclame, pour obtenir le salut, du mérite des saints. Quelle est la doctrine des Réformés touchant ce qu'on appelle les œuvres? Nous verrons, dans un chapitre ultérieur, ce qu'ils ont pensé du culte des saints.

*
* *

Les œuvres catholiques se divisent en deux catégories. Les unes sont communes à tous les fidèles; les autres sont propres à certains groupes. Les premières sont appelées *préceptes;* les secondes sont dites *conseils*. De ces œuvres, les Réformés n'ont rejeté qu'une partie; quant à celles qu'ils conservaient, ils en ont modifié le sens et la portée.

§ I. — ŒUVRES COMMUNES

L'abstinence et le jeûne sont les principaux moyens que l'Église catholique propose à tous les fidèles. Elle a assigné des jours précis à l'une et à l'autre pratique. On s'abstient d'aliments gras le vendredi; on jeûne la vigile de certaines fêtes et à certaines époques, comme le carême. La tradition catholique, se réclamant de l'Écriture, attribue à ces observances une valeur expiatoire et méritoire.

Parmi les Réformés, elles ont soulevé de violentes et d'unanimes protestations. Les prédicateurs les dénoncent comme superstitieuses; les théologiens, comme blasphématoires; les fidèles refusent de s'y soumettre.

Si l'on veut être exact, il faut dire qu'on ne les rejetait pas. Le jeûne en particulier paraissait bon en lui-même. Est-ce que le Christ, au dire des Évangélistes, n'avait point jeûné quarante jours et quarante nuits? Est-ce qu'il ne le recommandait point dans le discours sur la Montagne? « Le jeûne est bon

et saint, et du commandement de Jésus-Christ », déclare un confesseur. Quant à l'abstinence, l'accord n'était pas unanime touchant son utilité. Certains la déclarent excellente : « Quant à l'abstinence, elle est bonne. » Un plus grand nombre la rejettent comme contraire à l'Écriture : « La parole de Dieu ne commande pas aucune distinction de viande, en quelque jour que ce soit, et l'on peut user de toutes en les prenant avec actions de grâces. » Saint Paul n'avait-il pas déclaré à ses fidèles : « Que nul ne vous juge en viandes ni breuvages. » L'apôtre, parlant aux juifs imbus de l'excellence des pratiques du mosaïsme légal, avait insisté sur l'importance de la foi, préférable et supérieure aux ablutions et aux jeûnes.

Jeûne et abstinence ne sont donc pas mauvais en soi. Ce qui est mauvais, c'en est d'abord la réglementation. « Il n'a pas imposé certains jours pour jeûner, mais il a dit : « Quand vous jeûnez... » De même, pour l'abstention des viandes, c'est l'Église qui en a précisé l'observance. Les Réformés ne s'inquiètent pas de savoir si cette réglementation était dans la logique des choses. Il n'y a, dans la Bible, aucune indication à ce sujet. Or la Bible est l'unique source où doivent puiser les fidèles. La conclusion s'impose. C'est l'Église qui a « inventé », sinon ces pratiques, du moins la réglementation qu'elle en a donnée.

Ce qu'on blâme, en second lieu, ce sont les abus. La faiblesse humaine est telle que, sous l'effet de l'habitude, les formules et les gestes se vident rapidement de leur contenu. Le formalisme dogmatique et rituel est l'aboutissement presque fatal des religions. Les prophètes réagissent contre cette ten-

dance; Jésus, en particulier, reprochait aux Juifs de s'en tenir aux formes extérieures du jeûne, de ne jeûner que pour paraître sur la place publique pâles et ascétiques, d'en faire une manifestation de leur orgueil et de leur pharisaïsme. Cette corruption d'une pratique excellente en soi avait, disait-on, survécu au Christ. Au XVIe siècle, il y avait probablement des chrétiens plus fiers du nombre que de la qualité de leurs jeûnes. Surtout il se faisait, touchant l'obligation du jeûne ou de l'abstinence, de tels accommodements que le rigorisme calviniste s'en émut. Un prédicateur dénonçait en chaire l'abus des permissions : « Mon ami, tu es débile, tu ne peux manger poisson en carême. Tu as deux écus pour avoir un confessionnal. Lors, tu mangeras de la chair sans être repris. Et toi, tu es un pauvre homme et ne peux manger du poisson et faire ta besogne et nourrir ta femme et tes enfants. Lors, tu es plus tenu d'obéir aux commandements de Dieu qu'à ceux des hommes. » Est-ce qu'on observait toujours cette hiérarchie des devoirs, les naturels devant passer avant les autres? Il est probable que non. En tout cas, il y avait avec le ciel des accommodements. Moyennant une aumône, on obtenait dispense. Voici ce qu'en pense le prédicateur déjà cité : « Ou tu as juste cause de manger chair en caresme ou vendredi, ou non. S'il n'y a point de cause, la dispense ne vaut rien. S'il y a cause, tu n'as que faire de dispense. » Mais qui assurera qu'il y a cause ou non? « Il n'y a ni docteur ni prélat qui te puisse dire. Il n'y a que ton esprit. »

En troisième lieu, ce qui heurtait la conscience protestante, c'était le sens et la valeur attribués au

jeûne et à l'abstinence. « Je crois que les constitutions superstitieuses, auxquelles on attribue mérite de justification, comme le Carême, Vigiles, Quatre-Temps, sont méchantes et ne sont à garder, d'autant que par ces constitutions on dépouille Jésus-Christ de ce qui lui appartient. » On fait en somme à ces pratiques deux reproches. Elles ont la réputation d'être méritoires, presque utiles à Dieu : « De fait, il y a des jeûnes en l'honneur des cinq plaies, comme si Dieu en retirait quelque profit ou commodité. » Ensuite, elles sont égalées à la passion et à la mort de Jésus-Christ. Celui-ci est dépouillé, pratiquement, de son titre de médiateur unique. On dirait que ses mérites ne sont pas suffisants pour nous sanctifier et qu'il ne nous a pas sauvés « à plein ».

Ces œuvres catholiques apparaissent donc superstitieuses, c'est-à-dire étrangères, du moins dans l'application qu'on en fait, à la doctrine évangélique ; sujettes à de nombreux abus, comme l'orgueil humain ou le trafic sacerdotal ; blasphématoires dans la mesure où elles visent, sinon à remplacer, du moins à compléter l'œuvre de rédemption accomplie par le Christ. On verra plus loin quel sens les Réformés voulaient qu'on donnât à ces pratiques.

§ II. — CONSEILS ÉVANGÉLIQUES

Les vœux que faisaient les prêtres, surtout les moines, — vœux de chasteté, d'obéissance, de pauvreté, — ont provoqué une réprobation plus grande encore. Les deux premiers en particulier irritaient la conscience protestante. Et, plus spécialement

encore, le célibat ecclésiastique. On n'a généralement donné de ce fait que des raisons qui faisaient moins d'honneur à ceux qui les imaginaient qu'à ceux à qui on les prêtait. Il y a eu, dans cette campagne contre le célibat, autre chose que la révolte de quelques moines débauchés. Au contraire, la plupart des réformateurs qui ont renoncé au célibat ont apporté dans le mariage le plus grand sérieux, une religiosité, presque une religion, qui étonne.

On reproche aux vœux, d'abord, de n'être pas institués par Jésus-Christ. Sans doute il a parlé d'une certaine catégorie d'élus, « qui se sont châtrés en vue du royaume des cieux ». Mais il a bien marqué le caractère exceptionnel de cet état, quand il a ajouté : « Que ceux-là seuls qui peuvent prendre cette résolution la prennent. » En fait, les Apôtres ont été mariés. Saint Paul a fait du mariage le plus grand éloge ; il l'a comparé à l'union de Jésus et de son Église ; il a blâmé le célibat érigé en règle ; « par quoi, concluait un confesseur, ceux qui ont défendu le mariage ont fait méchamment contre Dieu ».

En second lieu, la pratique des vœux entraîne des abus qui en sont la condamnation. Celui de chasteté, notamment, a été l'occasion de « paillardises » sans nombre. Beaucoup de gens qui avaient accepté ce fardeau à la légère le secouaient avec trop de facilité. L'histoire est là pour attester qu'une partie du clergé, au XVIe siècle, vivait dans l'incontinence. Mais le vœu d'obéissance n'a pas des suites moins funestes. Marlorat les a signalées : « L'autre opération, qui est l'exercice de la charité, a été convertie en l'obéissance qu'ils rendent aux prieurs, cloîtriers, et aux abbés. Le

roi, les pasteurs, les pères et mères, en sont spoliés. » Cette prétendue abdication du sens propre est, disait-on, pleine de dangers, pour l'individu qui abdique toute initiative, et aussi pour la société, dont le moine se détache, négligeant en vue d'une perfection extraordinaire les obligations communes de la famille et de la vie sociale. Quant au vœu de pauvreté, on lui reprochait d'aboutir à construire, sur des pauvretés individuelles, une richesse collective où chacun puisait le bien-être.

En outre, ces vœux méconnaissaient à la fois la faiblesse de l'homme et les mérites surabondants de Jésus-Christ. On a vu que, dans la doctrine calviniste, l'homme est dépouillé de son libre arbitre. Il y a donc, dans ces vœux, une entreprise orgueilleuse, une tentative de perfection irréalisable. « J'ai répondu, raconte un confesseur de la foi nouvelle, que des hommes ne peuvent faire vœu de pauvreté perpétuelle ou d'obéissance, et encore moins de chasteté. Il est bien vrai que pour un temps... mais que ce ne soit point à jamais. » L'erreur, disait-on, — en ce qui concerne le vœu de chasteté, — consiste à croire que cette dernière constitue un état supérieur à celui du mariage, qu'il est plus agréable à Dieu et, partant, plus méritoire. « Quand donc nous contenterons-nous de la simplicité évangélique ? » Pierre était marié, et Christ l'a choisi pour être son apôtre.

*
* *

Est-ce à dire qu'il faille renoncer au jeûne? à l'abstinence ? même aux vœux temporaires ? Non pas. Les œuvres ont leur place dans la vie du croyant.

Elles sont l'épanouissement de la foi et son efflorescence. Mais c'est ici le point capital. Elles en sont l'accompagnement : elles ne la causent pas. Elles témoignent que nous sommes sauvés; elles ne nous méritent pas de l'être. Elles n'ont pas, en un mot, de valeur méritoire ou expiatoire. Elles laissent tout entière la médiation unique du Christ. Leur rôle, dans l'économie du salut, est singulièrement restreint.

CHAPITRE VII

LE CULTE DES SAINTS

Le culte des Saints, sous les formes touchantes que la tradition catholique avait consacrées, a souffert, plus que toute autre partie de la théologie orthodoxe, la contradiction des Réformés. Ces derniers se sont, à diverses reprises, livrés à des mutilations et à des scandales qui leur ont valu à juste titre la qualification d'iconoclastes. La violence de ces manifestations s'explique autrement que par l'état des mœurs à cette époque, souvent dénuées de douceur. On découvre, à la base de ces protestations, une antipathie raisonnée, qui s'impose à l'attention du psychologue et de l'historien.

On a vu, à propos de l'Église, que la théologie catholique pose deux assemblées : la militante, composée des vivants encore incertains de leur sort éternel; la triomphante, qui comprend les élus désormais fixés dans l'éternité du bonheur. Des relations d'ordre mystique unissent ces deux Églises : les élus assurent à leurs frères de la terre le trésor de leurs propres mérites. De ce point de vue, l'Église catholique forme une famille où l'on partage les

richesses spirituelles, les mérites du Christ et aussi ceux des saints. L'intercession des saints et les indulgences sont la forme concrète par où s'expriment ces relations. Le fidèle invoque directement les bienheureux, — c'est l'invocation proprement dite; ou bien, dans les prières qu'il adresse à Dieu, il se réclame de leurs mérites, — ce sont les indulgences.

Les Réformés rejetaient les indulgences; et, sans reléguer les saints dans la béatitude, ils leur faisaient dans la vie du croyant une place différente de celle qu'on avait accoutumé de leur accorder.

*
* *

Sur le sujet des indulgences, la condamnation est claire. C'est, disait-on, une doctrine blasphématoire, parce qu'elle méconnaît la valeur infinie des mérites de Jésus-Christ. Elle attribue aux vertus et aux souffrances des saints la même valeur expiatoire qu'à celles du Christ.

« Quant aux indulgences du Pape, et leurs écrits et bulles, par lesquelles la coulpe et mort éternelle est remise, cela est du tout [absolument] absurde, et je nie que [cela] soit vrai. »

« Des satisfactions, il n'est point parlé, car l'Escripture donne cette louange à Jésus-Christ, qui seul peut effacer nos péchés. »

*
* *

Touchant l'intercession proprement dite et les différentes formes qu'elle revêt, — invocation, pèlerinages, vénération des reliques, — la pensée des

Réformés est plus difficile à saisir parce qu'elle est toute en nuances.

Les théologiens de la nouvelle confession excluaient d'abord un certain nombre de saints qui, disaient-ils, n'avaient jamais existé. La légende les aurait créés; une piété peu éclairée leur aurait donné et conservé une place qu'ils ne méritaient pas au calendrier. Calvin, au cours d'une controverse avec un dissident, a insisté sur ce point : « Nous désirons que les Églises se contentent de célébrer la mémoire des seuls saints dont nous possédons une histoire véridique. »

Parmi ceux dont l'existence est contrôlée par l'histoire, il n'en est guère, disaient les Réformés, dont on n'eût surchargé à plaisir la biographie de pieuses inventions. Ces dernières se rencontrent dans le bréviaire, notamment à l'office des matines, dans les leçons où est racontée la vie du saint inscrit ce jour-là au calendrier.

Il s'est produit, au XVIe siècle, plusieurs tentatives de réforme du bréviaire, dans le sens qu'on vient d'indiquer. On trouve, dans la collection des jugements de la Faculté de Théologie de Paris, le procès-verbal de deux condamnations portées contre des tentatives de ce genre. Il s'agissait de deux éditions expurgées de légendes. L'une avait paru à Rome, en 1545; l'autre à Orléans, en 1548. La raison de ces condamnations se trouvait dans certaines omissions, qui se rapportaient au culte des Saints. Voici le texte, — il s'agit du bréviaire orléanais : « On

1. *Nos optamus ut Ecclesiæ satis habeant memoriam sanctorum eorum, de quibus nobis certæ historiæ existant.*

a fait disparaître de la fête de certains saints plusieurs leçons de matines, en tout ou en partie... Le terme de bienheureux (*beatus vel beatissimus*) a été supprimé... Dans plusieurs endroits, on néglige beaucoup de miracles, le mérite de leurs œuvres... Nulle part, on ne les invoque... On a encore omis beaucoup de choses : leurs jeûnes, leurs austérités, les fondations qu'ils ont faites [1]. »

*
* *

Réduits à ces proportions, les saints ont-ils droit au culte que leur rendent les catholiques? Non. Le culte est, disait-on, contraire à l'Évangile. C'est le premier grief qu'on lui adresse : « Il y a tant d'exhortations dans l'Écriture de se retourner à Dieu! Jamais il n'y a un seul mot d'invoquer les saints. »

On objectait aux Réformés la pratique traditionnelle de l'Église, qui voit, dans certains saints, des Patrons, des Protecteurs. Erreur, répondait Calvin : « Vous nous exhortez... à invoquer la Vierge Marie et les Saints, entre lesquels vous nommez spécialement saint Pierre, comme nostre Patron. Mais Dieu nous appelle à lui seul, nous défendant d'avoir ailleurs notre recours... A Dieu ne plaise que nous prenions autre patron que Jésus-Christ, lequel nous a pris en sa charge pour nous recommander à son Père [2]. »

Soit!... ils n'ont pas le pouvoir d'intercéder pour nous; mais leurs ossements sont dignes au moins de

1. D'Argentré, *Collectio*, II, p. 119.
2. Herminjard, IV, p. 50 et suiv.

la vénération des fidèles. Ces corps qui ont été le temple du Saint-Esprit pendant leur vie ont droit, après leur mort, à notre respect. Voici ce que répondait à ce propos un curé de Normandie : « Si les os de saint Pierre étaient en mon église, je les ferais porter honorablement en terre ; mais si mes paroissiens allaient les révérer, moi-même je les porterais en un sac à la rivière. »

Ne peut-on du moins honorer leurs images? Vous vous exposez, répliquait Calvin, au même danger. L'expérience prouve qu'en fait le culte des images engendre les pratiques idolâtriques, tout comme la vénération des reliques : « Les images ne sont qu'idoles, lesquelles doivent être abattues et rompues. » D'ailleurs l'expérience se fortifie des prescriptions du Décalogue : « L'honneur qu'on fait aux images en s'agenouillant devant icelles est condamné de la bouche de Dieu : « Tu ne feras aucune image taillée. » (Exode XX.)

En effet, le culte des saints engendre toutes sortes d'abus. Il aboutit presque fatalement à l'idolâtrie. Calvin s'est longuement étendu sur ce point. « Or, le premier vice a esté qu'au lieu d'aller chercher Jésus-Christ en ses sacrements et grâces spirituelles, le monde s'est amusé à ses robes, chemises... Semblablement a-t-il fait des apôtres, martyrs et autres saints. Il a mis toute son étude à contempler et à tenir comme un trésor leurs os, chemises, ceintures, bonnets et semblables fatras[1]. »

Sans doute, vénération n'est pas adoration. Calvin l'accorde. « Il est bien vray que saint Ambroise, par-

1. Calvin, *Opera*, t. VI. Traité des reliques.

tant d'Hélène (qui [découvrit la vraie croix de Jésus), dit qu'elle n'adore sinon [que] le Seigneur qui avait pendu et non pas le bois[1]. » Mais, pour une personne qui échappe au danger, combien y succombent! L'expérience est là, disait Calvin, pour l'attester. « Je confesse qu'on ne vient pas du premier coup à idolâtrie manifeste, mais petit à petit... Tant y a que le peuple chrétien en est venu jusque-là qu'il a pleinement idolâtré. »

Car c'est bien de l'idolâtrie, si l'idolâtrie « n'est sinon [que] transférer l'honneur de Dieu ailleurs ». A la rigueur, on peut sourire de certaines pratiques ou de certaines croyances. Beaucoup, par exemple, ont leur saint favori, et non pas seulement le saint, mais telle statue de ce saint. Un prédicateur s'en amusait en chaire : « Puis, se moquant des dites images, vint à faire ce conte qu'il y avait une bonne femme qui avait fait les prières devant le nouveau crucifix et n'obtint [pas] pour lors ses demandes... Puis s'en alla au vieux crucifix et fit encore les prières, et pour lors la dite femme obtint ce qu'elle demandait... et que la dite femme vint à dire : « Encore n'est-il que les vieux saints! » Ceci n'est que plaisant.

Il y a, disait-on, des abus plus graves. La conscience morale s'obscurcit, le fidèle perd la notion exacte de ses devoirs. Le même prédicateur disait encore : « Tu seras scandalisé plus de voir abattre une image de pierre que de voir mourir de faim un homme, qui est l'image de Jésus-Christ[2]. »

1. Herminjard, t. IX, p. 50 et suiv.
2. D'Argentré, *Collectio*, t. II, p. 140.

Marlorat dénonçait fortement ce danger : « La doctrine de nos adversaires, sous prétexte d'honorer ici-bas les saints du ciel, nous fait mépriser les saints vivants qui ont besoin d'être secourus. Jésus-Christ nous recommande les pauvres vivants. Et nos adversaires nous baillent les saints morts, qui n'ont aucun besoin de nos biens ici-bas [1]. »

« En l'église, il n'y a pilier où il n'y ait un autel. Et tu es plus soigneux d'adorer l'image de saint Antoine, sainte Barbe ou autre, que de servir Dieu [2]. »

L'accessoire devient le principal. La religion, qui est essentiellement charité, — charité pour Dieu et pour le prochain, — devient un système de petites dévotions mesquines ou ridicules. On méconnaît, en un mot, la volonté divine.

*
* *

On méconnaît aussi la pensée des saints. On s'imagine les flatter par la prééminence qu'on leur accorde sur le prochain ou sur Dieu. C'est une erreur profonde, disent les Réformés. Les saints ne sauraient agréer un culte qui repose sur l'oubli des devoirs primordiaux. « Et ne pense pas que la benoîte vierge Marie ou autre saint soient amis à ceux qui sont ennemis de Dieu. »

Pareillement, ils ne sont point flattés des mérites excessifs qu'on leur prête, du pouvoir presque divin qu'on leur suppose. La Vierge, dans son *Magnificat*, proclame que Dieu est l'auteur de sa sanctification,

1. Marlorat, *Remontrance.*
2. D'Argentré, *Collectio*, II, p. 110 et suiv.

qu'il a regardé sa bassesse et fait en elle de grandes choses; elle est la servante du Seigneur, *ancilla*. « Quant à la Vierge, en ce qu'on l'appelle Reyne au ciel, elle ne demande pas un tel honneur. Elle ne s'élève pas en son saint cantique, mais se contente seulement de s'appeler chambrière du Seigneur. » — « Je crois que la Vierge est bienheureuse, mais quant à l'invoquer, ce serait la déshonorer grandement. D'autant qu'elle ne voudrait ravir l'honneur appartenant à son fils, comme on le voit au chapitre III de saint Jean [1]. » — « Et si les saints pouvaient revenir et qu'il nous fust permis de leur demander s'ils voudraient nous aider de leurs mérites, ils nous répondraient : « Chacun y est pour « soi. S'il y a chose où il faille mettre sa confiance, il « la faut mettre seulement au Seigneur. Nous étions « serviteur sinutiles et sommes sauvés par la grâce du « Seigneur. » Un confesseur, interrogé sur ce qu'il « sentait », entendez, pensait de la Vierge et des Saints, répondit « qu'ils étaient bienheureux et bien marris qu'on leur attribuât ce qui appartient à Dieu seul, d'être invoqués. »

Voilà les raisons pour lesquelles les Saints eux-mêmes, au dire des Réformés, refusent le culte excessif des catholiques. Leur sanctification n'est pas leur œuvre; il n'y a donc pas lieu de les en féliciter. Ils n'ont pas de mérites propres; comment pourraient-ils nous y associer? Comment pourraient-ils participer à notre sanctification?

1. J. Crespin, *Histoire des Martyrs*, II, p. 364.

* * *

En même temps qu'on méconnaît la pensée des Saints, on fait injure à Jésus-Christ. Et le culte des Saints, qui était déjà superstitieux et idolâtrique, se trouve être en outre blasphématoire. Les témoignages sont abondants et décisifs sur ce point.

« Si en approchant de Jésus-Christ vous croyez que vous serez admis auprès de Lui par la bonté des autres, vous vous approchez mal, et vous n'avez pas la foi que vous devez avoir : car vous devez croire que vous serez admis par sa propre bonté et non par celle des autres; autrement vous semblez avoir plus de confiance dans la bonté d'un autre que dans celle de Jésus-Christ... Vous êtes pieusement impie et votre piété est folle. » Telle est l'opinion de Lefèvre d'Étaples, qui ne passa jamais définitivement à la Réforme, mais qui contribua à en préciser la théologie à ses débuts.

Voici maintenant, à plusieurs années de distance, l'opinion de Marlorat : « Nos adversaires dépouillent Jésus-Christ de deux choses : l'une..... l'autre, c'est que estant Jésus-Christ, comme il l'est, notre médiateur, ils luy baillent des compaignons, qui estaient tellement devenus maîtres que le nom de Jésus-Christ était du tout [absolument] effacé et aboli. C'est un article qui déroge expressément à la dignité de Jésus-Christ[1]. »

Calvin, à son tour, dénonce dans l'invocation des Saints ce qu'il appelle un blasphème, autrement dit,

1. Marlorat, *Remontrance.*

une confusion de pouvoirs : « Tiercement, combien y en a-t-il de blasphème en ce qu'on attribue la vertu du seul Médiateur à Saintz et Sainctes, pour obtenir grâce en leur nom et par leurs mérites! » Il exprimait la même idée dans une controverse : « Haud facile sine imminuta æstimatione et fiducia Christi Sanctos invocamus [1]. »

Un prédicateur disait que « nous faisons injure à Dieu en recourant aux prières de certains morts plutôt que directement à Lui ». Et les théologiens catholiques, chargés de l'examiner, ajoutent : « Par ce concluait-il que la raison que baillent les docteurs par laquelle nous devons prier les Saints être insuffisante. C'est à savoir cette similitude [la comparaison avec les courtisans qui approchent le Prince et influent sur ses décisions], en disant que cette similitude était nulle [2]. »

Ainsi, le culte des Saints. à travers les manifestations qu'il revêt chez nous, apparaissait aux Réformés comme étranger à l'Écriture, à la pensée des Saints, injurieux pour la dignité du Christ.

*
* *

Faut-il donc établir entre les Saints du Ciel et les fidèles de la terre une barrière infranchissable? Les premiers sont-ils absolument étrangers à la vie religieuse des seconds? Les Réformés répondent : « Non. Saint Paul, disent-ils, a formulé la nature de ces rapports, quand il a écrit à ses fidèles : « Soyez mes

1. Herminjard, *Correspondance*, IX, p. 50.
2. D'Argentré, *Collectio*, II, p. 111.

imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ. »

Les Saints ne sont pas capables de décider eux-mêmes de notre sort éternel, ni seulement d'influer sur la volonté divine. Notre destinée est toute aux mains de Dieu. En revanche, les bienheureux constituent pour nous le type du croyant, de celui que Dieu a choisi de toute éternité. Ils sont des modèles de correspondance à la grâce. A travers eux, comme dans des miroirs, nous apercevons Jésus-Christ, l'Élu par excellence, celui en qui l'appel de Dieu a trouvé la réponse idéale et sans défaillance. Les saints ne sont pas des intercesseurs, mais ils sont des modèles. A ce titre, ils ont leur place dans la vie du croyant. Ils sont plus accessibles à notre imitation que ne l'est Jésus-Christ, parce que ce dernier était Dieu. Ils nous montrent jusqu'où la faiblesse humaine peut s'élever, quand elle est soutenue par la grâce.

Qu'on ne voie pas ici une construction fantaisiste. Des textes l'appuient et prétendent la prouver. En voici deux : l'un de Farel, l'autre de Calvin :

« L'honneur de la Vierge Marie est non seulement d'avoir porté un tel fils, mais d'avoir cru en lui. Et semblablement des saints apôtres. Cette grâce de Dieu chez les apôtres et les autres, et comment ils ne l'ont reçue vainement, mais par icelle se sont employés en l'honneur de Dieu et au bien et salut de tous, je la propose au peuple, afin de prendre cœur et se fier en Dieu, *tellement que, considérant l'issue des Saincts personnages à qui Dieu a fait tant de grâces, nous ensuyvions leur foi*[1]. »

1. Herminjard, *Corresp.*, VIII, p. 27.

Calvin est encore plus précis : « Ad ista (il s'agit des objections de Caroli) nos respondimus sic celebrare sanctorum memorium ut populus opus et redemptionem Christi in illis magis cognoscat et pleniore fide complectatur, imitationeque eorum fidei amplius accendatur[1]. »

Le Saint apparaît, dans la théologie réformée, à la fois comme une manifestation de la bonté et de la puissance divine, et comme un modèle pour ceux que Dieu a choisis de toute éternité. Son rôle, comme on voit, est considérablement réduit. Il ne manque certes ni de beauté ni de grandeur, mais il apparaît subordonné au rôle unique et souverain de Jésus-Christ.

*
* *

Si on la dégage des témoignages ci-dessus rapportés, voici la doctrine des Réformés au xvi[e] siècle, sur le sujet de l'invocation des Saints. D'une part, en ce qu'elle a de négatif, on peut la ramener à ceci. Les saints, isolés dans leur béatitude, n'auraient pas communication avec nous. Ils seraient impuissants à intervenir dans l'œuvre de notre salut. Le leur demander, c'est faire injure au Christ, qui est seul « moyenneur »; c'est aussi leur faire déplaisir, car ils n'ont point de telles prétentions. Quant au culte que nous leur rendons, il ne serait ni plus ni moins qu'idolâtrique. Il ne nous reste donc qu'à « ensuyvre », entendons, à imiter les vertus des saints. C'est la

1. Herminjard, *Correspondance*, VIII, p. 40; *Calvini opera*, *Corresp.*, XI, part. II, p. 374, 396.

partie positive ou affirmative. Nous sommes loin de l'orthodoxie catholique et des dévotions séculaires de nos pères du moyen âge.

Ainsi, tandis que des rapports d'ordre mystique unissent dans l'Église catholique les vivants et les morts, il n'en existe pas, dans l'Église réformée, entre les élus du ciel et ceux de la terre. C'est qu'ici les uns et les autres sont élus par le fait d'une faveur, où ils n'ont point de part; c'est aussi que cette faveur ne comporte point de résistance. Les saints du Ciel ne peuvent donc ni mériter cette grâce à leurs frères de la terre, ni les aider à y correspondre. En réalité, dans le système réformé, il n'y a qu'une Église. Dans le catholique, au contraire, il y en a deux : l'une, définitive, au ciel; l'autre, en train de se constituer, instable, mobile. L'Église Réformée est immuable, aussi bien sur la terre qu'au Ciel.

* * *

Faute d'avoir saisi sur le vif et dans la brutalité de leur expression les griefs que les Réformés adressaient à l'Église catholique, touchant le culte des Saints, on s'expose à méconnaître la signification exacte de certaines manifestations enregistrées par l'histoire. Il n'a échappé sans doute à personne que le caractère de simplification à outrance, qu'on a signalé à propos de la théologie des Réformés, se retrouve ici dans l'interprétation qu'on a donnée du culte catholique. Sans doute, des abus s'étaient glissés dans les pratiques qui découlent du culte des Saints. Mais fallait-il conclure à la suppression pure

et simple de ces pratiques? On aura vu, croyons-nous, le lien qui rattache la pensée protestante sur ce point aux doctrines qu'elle professait touchant le rôle unique et exclusif du Christ dans l'œuvre de la justification des âmes.

CHAPITRE VIII

LA « SOMME » CALVINISTE
LA SCOLASTIQUE DANS L'ŒUVRE DE CALVIN

Calvin est le dernier des grands scolastiques, et la théologie des Réformés français, dont il fut l'inspirateur et le farouche gardien, constitue en face de la somme orthodoxe de saint Thomas d'Aquin une somme hétérodoxe aussi cohérente, aussi rigoureusement déduite de principes indiscutables, je veux dire, qui n'étaient pas discutés, à cette époque.

Je rappellerai d'abord ce qui caractérise la méthode scolastique, et je tâcherai ensuite de faire toucher du doigt dans la théologie des Réformés l'influence de la méthode qui fut celle des grands philosophes du moyen âge. Du même coup, se trouveront rattachés et même rassemblés en faisceaux les différents aspects de la pensée protestante, qui ont fait l'objet des chapitres précédents.

*
* *

Quand j'évoque à propos de Calvin la philosophie scolastique, il ne me vient nullement à l'esprit de

donner au terme un sens péjoratif. Il faut être singulièrement ignorant de la pensée philosophique, au moyen âge, pour traiter à la légère l'œuvre de saint Thomas ou celle de Duns Scott. Je cite les deux grands philosophes de cette époque ; le premier devenu « classique » et, qu'on nous passe l'expression, un peu « châtré » pour les besoins de l'enseignement dans les séminaires ; le second, d'un génie plus hardi, plus libre, avec des audaces de pensée qui déconcerteraient plus d'un lecteur moderne.

On n'a pas le dessein de résumer ici, fût-ce en quelques lignes, le mouvement de spéculation qui emporta les meilleurs esprits, au moyen âge. Qu'il suffise de rappeler que la scolastique, dans son ensemble, est un essai de *systématisation de la doctrine révélée*. Elle est conçue par rapport à la théologie, dont elle se déclarait l'humble servante : *ancilla theologiæ*. Et c'est faute de la considérer de ce point de vue que nombre de personnes, même parmi les ecclésiastiques, n'en comprennent pas l'intérêt.

La méthode scolastique, qui seule nous intéresse ici, se ramène en son fond à la *déduction*. Elle consiste, une fois posés certains principes, à en tirer, à en déduire les conséquences. Notez que la déduction est, pour ainsi parler, la forme de l'esprit médiéval. C'est le procédé cher à cette époque, le seul instrument dont on se servît alors. La preuve en est que Bacon, voulant préconiser l'induction, qui est une marche de l'esprit inverse à la déduction, l'appelle un instrument nouveau : *novum organum*.

Transportée du domaine purement philosophique à l'enseignement de la théologie, la déduction a

abouti aux expositions traditionnelles. Existence de Dieu, création de l'homme, péché originel, vie et mort du Christ, fondation de l'Église, etc., etc. La théologie catholique est essentiellement *déductive*. Elle se déroule en dehors du temps et de l'espace. Ce n'est que de nos jours qu'on a songé à la fonder sur l'histoire. Faut-il rappeler que cette conception même a rencontré une violente hostilité?

Calvin a subi cette discipline. Il l'a aimée. Elle convenait, du reste, admirablement à la forme de son esprit, logique et rigoureux dans la logique. Il ne put jamais secouer cette influence première. Elle le rendit incapable d'entrer dans la pensée de quiconque pensait autrement que lui. Castellion, qui avait le sens de l'histoire, s'en aperçut un jour.

Il faut donc renoncer à voir en Calvin un initiateur en matière de théologie. Il n'a rien innové, sinon peut-être l'usage d'imposer par la force son orthodoxie personnelle. Il a mis ses pas dans les pas des maîtres de la scolastique. On ne lui dénie certes point de la grandeur dans la logique, une puissance merveilleuse de vous entraîner à sa suite dans le dédale des exposés, enfin une manière de poésie magnifique et sombre. C'est un grand scolastique. Mais ce n'est qu'un scolastique, le dernier, si l'on veut, des grands scolastiques.

*
* *

Quels sont les principes d'où Calvin déduit sa théologie? Je les ramènerais volontiers à trois : l'infinité de Dieu, la misère de l'homme, la mission rédemptrice du Christ.

Ces trois postulats admis, tout s'enchaîne, tout s'explique, tout s'admet, si brutales que soient parfois les conséquences de tel ou tel d'entre ces postulats. Il n'y a place, dans cette vaste synthèse, pour aucune réserve. Il y a, dans la Réforme, une orthodoxie rigoureuse, implacable.

Dieu tout-puissant choisit qui bon lui semble pour en faire ses élus. Il n'entre dans le choix divin aucune considération de justice ou de pitié! C'est le caprice seul, — un caprice dont la pensée vous oppresse, comme un despotisme. Le Dieu du calvinisme est, en effet, une manière de despote, qui ne rend de comptes à personne, et le prototype des monarques absolus.

En face de cette infinie puissance, l'infinie misère. En face de Dieu, l'homme. Non point seulement celui de la théologie catholique, déchu certes mais conservant le pouvoir de s'associer, si modestement que ce soit, à l'effort tenté par Dieu pour le relever. Point de liberté en l'homme, d'après Calvin. Il dépend absolument du caprice dont on a parlé tout à l'heure. Bien plus, il ignore, il ne peut du moins que conjecturer, mais parmi quelles inquiétudes d'esprit et de cœur! s'il est élu ou s'il est damné, quoi qu'il fasse par ailleurs. Cela est proprement horrible à penser.

Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, est l'agent du salut. En lui se trouvent justifiés les élus. Ce sont ses mérites qui légitiment (s'il est permis d'employer ce mot à propos d'un choix aussi arbitraire que la prédestination) le sort des élus. Ses vertus, sa vie exemplaire et sa mort généreuse demeurent comme un idéal pour ceux qui conjectu-

rent leur propre élection. La face du Sauveur apparaît, rayonnante et douce, dans l'horreur de ce mystère théologique.

Je ne conteste pas, d'ailleurs, que le système laisse une impression grandiose à qui se donne la peine d'y entrer. J'ai essayé de le faire en toute loyauté d'esprit. La rigueur même des déductions a je ne sais quoi de majestueux et qui vous impose.

Mais cela n'empêche point qu'on ne se pose de temps à autre des questions qui mettent en danger la sublime ordonnance des propositions. Toute cette métaphysique vous apparaît sujette à caution. On voudrait descendre de ces hauteurs et planter sa tente parmi les faits. Cette idéologie n'a ni feu ni lieu. Or, il n'y a rien qui répugne davantage à l'esprit moderne. Nous aimons à situer dans l'espace et dans le temps les grandes initiatives et les grands mouvements de pensée. La preuve en est que nous avons inventé l'histoire de la philosophie et celle des religions.

Quoi qu'il en soit, du reste, de la question des rapports de l'histoire et de la théologie, qui est un des problèmes les plus ardus qu'on puisse poser à l'apologétique, il est indéniable que ce problème est essentiellement moderne. Calvin n'en a pas eu le soupçon et, de ce chef, il perd tout droit au titre d'initiateur en matière de théologie.

Sa pensée a revêtu la forme synthétique du moyen âge qui est la *Somme*. J'ajoute que cette forme convenait admirablement à son esprit, tout d'une pièce, et qu'elle n'a pas peu contribué à lui conférer dans l'Église nouvelle un rôle qui n'est guère différent de celui du Pape dans la confession romaine.

*
* *

En 1559, les Églises réformées assemblées en synode général, à Paris, formulèrent une déclaration solennelle et authentique[1].

On ne saurait en exagérer l'importance. Tout le travail de la pensée protestante s'y trouvait résumé, — les directions intellectuelles de Calvin, et aussi l'adhésion profonde des humbles qui avaient souffert et qui étaient morts pour la foi nouvelle.

Ce qui caractérise ce *credo* officiel, c'est d'abord que tous les articles en sont rigoureusement fondés sur l'Écriture. Chaque proposition, parfois chaque mot est appuyé d'une référence à l'Ancien ou au Nouveau Testament. La Bible apparaît ici comme la source unique de l'enseignement. D'autre part, les phénomènes de la vie religieuse sont analysés avec une précision singulière. La Réforme, telle que la formule la confession de 1559, n'est pas seulement un recueil de formules dogmatiques ; elle est une « vie » ; on retrouve, sous les formules les plus abstraites, la ferveur qui ne recula pas devant le martyre.

*
* *

Ainsi, dans la seconde moitié du XVIe siècle, la Réforme s'était définitivement constituée en face de l'Église catholique. Les *desiderata* qu'on a essayé de dégager des interrogatoires et des confessions publiques ou privées ont pris corps. Ils constituent,

1. De Bèze, *Histoire des Églises réformées*, p. 201, 215.

vers 1550, un véritable cahier de doléances. Ils forment une Somme hétérodoxe. Ils sont devenus un *credo*, qui s'oppose au *credo* romain. Dans la suite, il se produira des divisions et rien n'est plus souple que le calvinisme de nos jours. Mais, à cette date, en France, il y a véritablement une Église réformée, avec tout ce que le terme comporte à la fois d'organisation doctrinale et disciplinaire. Elle a son symbole. Elle a ses fidèles et parfois ses martyrs. Elle a son clergé. Elle a même son Pape, en la personne de Calvin.

La diffusion des idées nouvelles, à cette époque, a eu pour conséquence un immense travail dans les âmes préoccupées du problème religieux.

Il s'est d'abord produit, dans toutes les classes à peu près de la société, et à une profondeur qu'on ne soupçonne guère, un mouvement général d'enthousiasme. Ce mouvement ne dura qu'un moment, pendant lequel tous ceux qui attendaient « le royaume des cieux » purent, sans souci de confession ou de parti, de culture ou de classe, fraterniser dans un sentiment commun d'espérance. L'idée, encore vierge de toute compromission et de tout calcul, exerçait sur les esprits et dans les cœurs une séduction à laquelle il était difficile de résister.

Puis, peu à peu, l'enthousiasme alla se dégradant, selon des courants qu'il est possible de marquer. A l'épreuve des réalités sociales, le message évangélique apporté par Calvin se précisa, se heurta à toutes sortes d'obstacles, à des idées et à des sentiments, à des tendances, comme pouvaient l'être, selon les cas, la réflexion mystique, les exigences du libre examen, le respect de l'autorité en matière de

religion, le goût du culte extérieur, des rites et des pompes, l'horreur du sens individuel, l'attachement à la religion du roi, ou enfin le souci de la paix sociale.

Au long du siècle, et dans un ordre qu'il est assez facile de fixer chronologiquement, les objections se sont formulées contre le calvinisme et ont entraîné, par voie de conséquence, une hostilité qui s'est traduite tantôt par des rétractations, tantôt par des abstentions, tantôt enfin par des manifestations violentes en faveur des croyances orthodoxes.

C'est à déterminer ces divers courants, dans l'ordre même où ils se sont produits, qu'on va consacrer la seconde partie de ce travail.

DEUXIÈME PARTIE

L'OPPOSITION AUX DOCTRINES

CHAPITRE I

L'ÉCHEC DE LA RÉFORME PACIFIQUE
LES MILIEUX ECCLÉSIASTIQUES
(DU TILLET) [1525-1540]

Graf, *Lefèvre d'Étaples*. — Ch. Smidt, *Gérard Roussel, prédicateur de la reine de Navarre* (*1845*). — A. Becker, *Marguerite, duchesse d'Alençon, et Guillaume Briçonnet, évêque de Meaux* (*Bulletin Histoire Protestantisme*, 1900). — Crottet, *Correspondance de Calvin avec du Tillet* (*1850*). — A. Lefranc, *Les idées religieuses de Marguerite de Navarre, d'après son œuvre poétique* (*1898*). — S. Berger, *Le procès de Guillaume Briçonnet* (*Bulletin Hist. Protestantisme, 1895*).

La Réforme est, en son principe, l'œuvre du clergé autant et plus peut-être que des humanistes[1]. Si l'initiateur en est, de l'avis de tous les historiens, Lefèvre d'Étaples, c'est dans l'entourage de Briçonnet, à Meaux, qu'a pris conscience de soi en se groupant le noyau primitif, d'où est sorti plus tard le mouvement calviniste.

Toutefois, et c'est là une constatation aussi évidente que la première, la Réforme s'est développée dans la suite, non seulement en dehors du clergé, mais en dépit de lui. Le lecteur verra plus loin com-

1. Voir Appendice II : les milieux calvinistes.

ment la Faculté de théologie a combiné sa police avec celle du Parlement pour enrayer l'expansion du mouvement réformiste.

Comment faut-il expliquer ce revirement, qui s'est traduit chez les uns par une abjuration violente des doctrines nouvelles, chez les autres par une abstention qui était à sa manière, elle aussi, une abjuration discrète mais ferme?

*
* *

Que des ecclésiastiques, — des moines, des curés, un évêque, — aient éprouvé le besoin d'une réforme dans l'Église, le fait n'a rien en soi de surprenant. Un zèle intelligent, la conscience scrupuleuse de leur ministère, suffisent à rendre compte chez eux de ces aspirations. En somme, Lefèvre ne réclamait point autre chose, en manière de réformes, qu'un renouvellement de ferveur à l'égard de ce qui fait l'originalité du christianisme, — la personne et l'action mystique du Christ dans l'Église.

La diffusion de la Bible par le moyen des traductions en langue vulgaire, la prédication rapportée plus exactement à l'Évangile, dont elle devient le commentaire et l'illustration, les mœurs restaurées selon l'enseignement de Jésus; toutes ces mesures ne pouvaient que rallier des âmes vraiment soucieuses de leur vocation.

C'est, aussi bien, sur ce programme qu'aux alentours de 1516 Briçonnet groupa dans son palais un certain nombre de prêtres, parmi lesquels Gérard Roussel, ou Ruffi, confesseur de Marguerite d'Angoulême.

Dans le même temps, ces aspirations se répandent dans le clergé séculier ou régulier et se font jour dans les prédications d'Avent ou de Carême. On entend donc, un peu partout, dénoncer tout ce qui s'est ajouté de surcroît et sans autorité à la parole et aux institutions du Christ. Et ceux qu'avaient soulevés l'espérance d'un retour à la pureté de l'Évangile purent goûter, un moment, l'illusion que ce retour s'opérerait sous la direction de l'autorité ecclésiastique elle-même.

Il n'en fut rien, et si, comme on le verra, certains membres du clergé continuèrent au long du siècle à braver les censures, la prison et la mort, ce ne furent à les bien considérer que des exceptions. Le clergé, en tant que corps constitué, prit position en face de la Réforme et la combattit par tous les moyens en son pouvoir.

En fait, la défection du clergé se produit dès la première heure entre 1520 et 1530. On voudrait montrer, dans ce chapitre, sous quelles influences cette défection s'est produite, et insister ensuite, en prenant un exemple concret, sur des motifs particuliers qui échappent habituellement à la perspicacité des historiens.

*
* *

La tactique des théologiens de Sorbonne consista à confondre, dans ses attaques, le mouvement réformiste français avec les doctrines de Luther en Allemagne et celles de Zwingle en Suisse. Un pareil voisinage ne pouvait manquer d'effrayer les candides ecclésiastiques qui ne partageaient point les audaces

de pensée ou de zèle des deux novateurs. Il leur devint impossible ou à peu près de séparer leur cause du luthérianisme ou du zwinglisme; et le public, qui ne connaissait des deux étrangers que les excès, se fit inconsciemment le complice de la tactique inaugurée par Noël Béda, alors syndic de la Faculté de Paris.

L'année 1520 vit l'excommunication de Luther par le pape. C'était un événement gros de conséquences, puisqu'il signifiait l'attitude résolue de la papauté en face des novateurs. L'année suivante, la diète de Worms échouait misérablement et rejetait Luther dans une révolte définitive contre l'Église qui l'avait élevé et consacré. En cette même année 1521, la Faculté de théologie condamne les œuvres du moine allemand. Quelques années plus tard, le concile de Sens (1528) opposait aux desiderata des réformistes une fin de non-recevoir, puisqu'il maintenait comme imprescriptible tout le travail de la Tradition. La persécution inaugurée çà et là se continuait en 1529 par le supplice retentissant de Berquin.

Compromise à dessein dans la compagnie de Zwingle et de Luther, la Réforme telle que la souhaitaient Briçonnet et ses amis voit se dessiner contre elle l'opinion de l'Église, du Parlement et de la Royauté. Cette coalition a pour effet d'éteindre peu à peu l'enthousiasme ou l'illusion de la première heure.

Aussi d'année en année les défections se produisent-elles. En 1520, Clichtove répudie bruyamment les idées qu'il avait défendues jusque-là, et se fait le champion de l'orthodoxie. En 1526, Briçonnet publie un mandement assez violent contre les idées de

Luther. Lefèvre lui-même, au lieu de prendre parti nettement pour la Réforme, s'attarde dans une indécision qui n'est ni de l'orthodoxie ni du luthéranisme, et qui est partagée par Roussel, Briçonnet, Marguerite d'Angoulême.

Au total, le groupe de la première heure s'est scindé en deux : les uns, comme Farel, sont allés décidément aux idées de Luther; les autres ont reculé devant ce scandale et s'en remettent désormais à l'avenir de justifier leurs idées. Il faudra attendre jusqu'à Calvin pour que cette première tentative soit reprise et poursuivie.

Là-dessus les historiens et les apologistes ne manquent pas de qualifier assez durement la conduite de ces premiers Réformés. Nous savons, par exemple, que Farel jugeait sévèrement son maître Lefèvre et lui reprochait de s'attarder aux « superstitions ». Selon les cas, on les accuse ou de faiblesse d'esprit, ou de lâcheté, ou de bas calculs. Outre qu'il est assez arbitraire de juger aussi sévèrement des hommes par ailleurs fort respectables, il semble qu'on n'ait pas assez tenu compte de ce qui constituait chez eux une seconde nature, leur formation ecclésiastique. Les palinodies mêmes de Clichtove se peuvent à la rigueur concilier avec des convictions profondes : certains esprits tout d'une pièce se portent successivement à la propagation, puis à la réfutation des mêmes idées. Quant aux autres, on entrera mieux dans leur état d'esprit, si l'on prend soin d'examiner la conduite d'un prêtre qui, à quelques années de là, se sépara résolument de la Réforme, quand il la vit devenir, avec Calvin, schismatique.

*
* *

C'est vraiment un personnage étrange que cet ami de Calvin, qui lui offrit l'hospitalité au lendemain du retentissant discours de Copp, l'accompagna en exil et, brusquement, sans le prévenir, revint en France où il termina ses jours dans la paix tranquille d'un canonicat. Calvin eut le cœur gros de cette décision. Il s'en expliqua assez vivement dans la correspondance que les camarades échangèrent et qui cessa bientôt.

A la vérité cette décision, apparemment si brutale, avait mis fin à une longue crise intérieure. Du Tillet s'était ouvert, à ce qu'il semble, à son ami, des difficultés qui le troublaient. Calvin, fort occupé de l'organisation matérielle de l'Église à Genève, l'avait mis en relation avec Bucer, qui était alors lecteur en théologie, à Strasbourg. Ce dernier avait reçu mission d'éclaircir les doutes du pauvre homme.

Nous possédons une lettre où Bucer s'emploie de son mieux à calmer l'inquiétude de son correspondant. Elle jette un jour singulier sur la crise que traversait, à cette époque, du Tillet. Ce document, émané d'un théologien, a l'avantage de poser, sous la forme d'une thèse, les points essentiels qui séparaient les deux correspondants.

« Tu m'écris qu'on peut nous faire quatre griefs :

« 1° Nous combattons l'Église du Christ, dont nous sommes séparés.

« 2° Parmi les prescriptions de l'Église, nous rejetons certaines pratiques comme si elles étaient impies, alors qu'elles sont excellentes. En cela, nous

négligeons le scandale qui peut en résulter et le consentement de l'Église, qui a organisé ces pratiques.

« 3° Nos pasteurs s'emparent des biens d'Église.

« 4° Nous avons changé beaucoup de dogmes qui étaient vrais et nous avons enseigné à l'encontre de ces dogmes des erreurs dans lesquelles nous nous obstinons[1]. »

En bon théologien, formé dans l'art de la dispute, Bucer a exigé de son contradicteur une sorte de résumé des difficultés auxquelles l'autre s'aheurtait. Si cette exigence s'accordait avec l'intérêt de la réfutation, elle constituait en revanche, du simple point de vue de la psychologie, une grossière imprudence. Elle devait avoir pour conséquence de préciser dans l'esprit de du Tillet des objections, qui n'y étaient encore qu'à l'état de malaise. Il n'y a rien d'aussi décisif, en pareil cas, qu'un examen attentif de ce qu'on pense. L'attention est semblable à une lumière qui, en se posant sur les objets, les montre dans leurs véritables proportions. Dans de telles crises, elle a pour effet de poser brutalement les problèmes d'ordre intellectuel ou sentimental. Jusque-là on hésite sur le sens véritable des répugnances qu'on sent en soi et des tendances qu'on y devine. Une certaine paresse naturelle, la peur de l'inconnu qui vous guette, l'espoir inavoué qu'on traverse une tentation, vous empêchent d'aborder franchement, comme il conviendrait, les difficultés dans lesquelles on se débat. Toutes sortes de motifs, comme le souci de l'amitié ou de l'attitude qu'on a prise publiquement, viennent fortifier en vous les habitudes de l'esprit et du cœur.

1. Herminjard, t. VI, p. 62, note 2.

On sent devant soi, comme un obstacle à franchir, le renoncement à son passé et le scandale inévitable d'une palinodie. On atermoie; on traîne de délai en délai; on essaie de se tromper soi-même et la longueur des jours. On préfère souffrir que de trouver la guérison dans une décision brutale, définitive. Même une certaine volupté peut à la longue se mêler à la souffrance morale et vous apporter l'illusion qu'il n'y a point de remède à votre mal. La réflexion dissipe tout malentendu.

Du Tillet consigna par écrit ses difficultés. Sa lettre a été perdue. Il faut le regretter, car les griefs s'y accompagnaient probablement de demi-confidences, qui nous eussent été précieuses. Bucer en a du moins extrait l'essentiel, l'a mis en forme (comme on disait) en vue d'une réfutation. Ces quatre propositions, à les considérer seulement sous leur appareil scolastique, témoignent à quelle profondeur avait été atteinte la vie intérieure de du Tillet. Passons sur le reproche qu'il adresse aux Réformés d'avoir confisqué les biens d'Église. Son correspondant ne fait lui-même aucune difficulté de regretter ces spoliations. Ces sortes d'opérations n'ont jamais réjoui, dans les conflits d'ordre religieux, que M. Homais et ses pareils. Les autres griefs sont indiqués plutôt que développés; ils trahissent chez l'ami de Calvin une hostilité secrète et au fond irréductible pour l'enseignement doctrinal et pour la liturgie de la Réforme. Cet appel au « consentement » de l'Église, qui a consacré les dogmes et les pratiques rejetées par Calvin, c'est tout simplement la reconnaissance de la Tradition et de son pouvoir créateur au long des siècles. Or, la Tradition n'a point de place dans

le calvinisme, qui en est la négation complète, absolue. C'est là, chez le malheureux ecclésiastique, un jugement terrible porté contre la foi nouvelle.

Et voici des sentiments d'autant plus dangereux qu'ils sont plus subtils, moins conscients d'eux-mêmes. Du Tillet se sent « séparé »; il éprouve à part soi le déchirement de cette séparation; des souvenirs mutilés saignent en lui, comme des plaies incurables. En même temps, tout séparé qu'il est des catholiques, survit en lui, obsédant, le souci du « scandale » que sa conduite et celle des Réformés sont de nature à provoquer. C'est ici le secret douloureux de cette âme de prêtre. Détaché de la confession romaine, il doute que son détachement puisse se légitimer; surtout il se reconnaît, en dépit de son détachement ou plutôt à raison même de ce détachement, solidaire de ceux qu'il a quittés. Un lien subtil le rattache à eux, malgré tout, — un lien que rien ne peut briser. Et ce lien est fort comme un souvenir, lourd comme un remords.

La dialectique la plus serrée ne peut rien contre une hostilité aussi profonde. Il y a là deux plans différents et qui ne se rencontrent jamais. Bucer argumentait; du Tillet souffrait. Le théologien put se flatter d'avoir raison des difficultés de son correspondant. L'illusion, à supposer qu'il l'ait eue, ne devait point durer. Il apprit, à quelque temps de là, que du Tillet avait quitté précipitamment Genève, sans prévenir personne, pas même Calvin.

*
* *

Calvin essaya la force de son influence. Il fut impuissant. Ses reproches tempérés de tristesse

n'eurent d'autre effet que d'arracher au cœur brisé de du Tillet une de ces confessions lamentables qui dévoilent mieux que tous les raisonnements les replis les plus secrets de l'âme.

Nous avons par bonheur le texte de cette lettre[1]. Elle constitue la contre-partie de celle qu'il adressait, quelques mois auparavant, à Bucer. Celle-ci révélait surtout des difficultés d'ordre intellectuel : celle-là expose au contraire des répugnances d'ordre moral. Les deux témoignages se confirment, s'éclairent, se complètent. Le second apparemment comportait plus d'abandon et, jusque dans cette suprême démarche qui séparait à jamais les deux amis, un ressouvenir attendri de leur attachement passé.

Si Calvin avait espéré que l'amitié obtiendrait ce que la logique n'avait pu obtenir, il fut déçu à son tour. Du Tillet ne revint pas sur sa décision. Mais, par égard sans doute pour leur ancienne intimité, il consentit à s'expliquer, cette fois, sans arrière-pensée, presque brutalement. Nulle fausse pudeur n'arrêta sous sa plume la confession d'un long martyre silencieux. D'un seul jet, — comme on se soulage d'un aveu trop longtemps différé, — il exprimait ses souffrances et opposait au Réformateur des objections absolument irréfutables, parce qu'elles plongeaient leurs racines aux profondeurs du sentiment.

« Plus de deux années » il avait essayé de se détacher de l'Église romaine. C'est précisément le temps qui s'écoule depuis sa fuite en exil jusqu'à la date où il quitta Genève (1536-1538). Autant dire qu'à aucun moment de cette équipée il n'avait connu la paix.

1. Herminjard, IV, p. 692.

qui seule peut consoler dans de telles conjonctures. Avoir brisé sa vie, avoir abandonné sa patrie et ses amis, avoir rompu les mille liens insoupçonnés qui vous retiennent au sol, tout cela n'est rien, si l'on trouve au port où l'on aborde la certitude que ce sacrifice était légitime, qu'il était nécessaire, qu'il était le *devoir*. Plus on a sacrifié aux exigences de la conscience, et plus profonde est la paix qui suit le sacrifice. Il se mêle ainsi quelque douceur à l'amertume du renoncement. Du Tillet, lui, n'a rien connu de ces consolations mystérieuses, qui sont une récompense ou une compensation. Nous possédons là-dessus son aveu : « Ma conscience n'a jamais pu s'apaiser... » On ne peut s'exprimer plus clairement. Non seulement du Tillet n'a pas connu la paix, qui eût ratifié en lui la décision hardie de son exil volontaire, mais il a éprouvé les troubles du remords.

Le mot n'est pas trop fort ici : « Ma conscience n'a jamais pu s'apaiser de ce que, sans certaine vocation de Dieu, je m'étais retiré du lieu que je ne devais délaisser sans commandement de Dieu. » Il ne s'agit pas d'un regret vague du pays. Il y a une inquiétude d'ordre proprement moral, et comme le sentiment d'une faute commise. Du Tillet a méconnu un devoir positif pour une vocation peut-être chimérique et dont, en tout cas, il n'aura jamais de marque certaine. Sa vocation à lui, c'était d'assurer à certaines âmes l'exemple de ses vertus, les secours de son ministère, en un mot son zèle sacerdotal sous la forme traditionnelle que revêt, dans la confession romaine, le ministère du prêtre. Qu'on se rappelle à présent les figures à travers lesquelles sa jeunesse fervente avait entrevu le sacerdoce, par exemple la

parabole du Bon Pasteur... Du Tillet avait été le mauvais pasteur, qui abandonne ses brebis à l'heure du danger. Qu'on imagine là-dessus les réflexions du prêtre! il songe, de loin, à l'église où il célébrait la messe, aux âmes dont il avait assumé la charge; il se représente le désarroi, le scandale, causés par son départ. De telles préoccupations, jointes à la seule nostalgie, devaient agir sur l'âme de du Tillet. Une crise morale était inévitable, d'où il sortit vaincu : « L'affliction de conscience m'a réduit à ce que j'ai fait. » L'heure vint où, malgré les raisonnements d'un Bucer et malgré la crainte de contrister Calvin, il dut rejoindre « le lieu qu'il ne devait pas délaisser sans le commandement de Dieu ».

Ce jour-là, il rompait résolument avec un passé de deux années. Le cœur affranchi des liens de l'amitié, l'esprit recouvra aussitôt sa lucidité. Non que les objections de du Tillet soient en elles-mêmes absolument décisives contre la Réforme : elles tirent toute leur force des dispositions intérieures de l'ami de Calvin. Il y a comme un accent de révolte dans le ton et, dans la dialectique, une ardeur toute pénétrée de remords.

Certes il ne méconnaît point l'opportunité, et même la nécessité d'une réforme : « Je ne veux pas nier, dit-il, que plusieurs ne commettent en elle [l'Église romaine] infinis abus. » La lecture de la Bible, où est consigné l'idéal de l'Église, lui a ouvert les yeux sur les désordres du clergé et sur l'état lamentable de la chrétienté, confiée aux soins des évêques et des prêtres. Sur ce point, tous les témoignages sont d'accord au XVIe siècle. C'est comme un « lieu » où se rencontrent tous les esprits élevés et toutes les

âmes généreuses. Du Tillet, cœur droit et loyal, a été blessé dans son idéal sacerdotal par les vices qui déshonoraient le clergé. La violence même de la crise qu'il vient de traverser ne l'a point aveuglé sur ce sujet. Il tirera de son adhésion passagère à la Réforme un véritable profit spirituel. Il en appliquera l'esprit, sinon la lettre. « Mon cœur a vrayment été résolu de plusieurs choses qu'indubitablement il a congneu estre la parole de Dieu, et a été affectionné et résolu à les suyvre, *et l'est encore.* » Il ne s'explique pas sur ces « choses ». On peut, sans témérité, conjecturer qu'il s'agit, dans l'ensemble, d'une réaction contre le littéralisme dans la doctrine, contre les relâchements de la discipline, enfin contre le paganisme de certaines pratiques liturgiques. Il a dégagé « l'âme de vérité » qui gît en tout système et en toute initiative humaine. Il y demeurera fidèle, indéfectiblement.

D'accord avec Calvin sur la nécessité d'une réforme dans l'Église romaine, du Tillet la conçoit autrement que son ami. Ici se révèlent, avec leurs caractères respectifs, deux mentalités contradictoires. Calvin est, si l'on peut employer le mot sans anachronisme, un intellectuel; du Tillet, au contraire, un sentimental. Le premier est un logicien; le second, un mystique. L'un voit, dans la Réforme, l'aboutissement logique et fatal, sinon d'un syllogisme, au moins d'un raisonnement; l'autre l'envisage dans sa complexité, et, désireux de préparer l'avenir, ne saurait oublier le passé. Le logicien, tout entier à la rigueur de sa déduction, n'hésite pas, s'il le faut, à assumer la direction du mouvement; le mystique, plus sensible à l'invisible présence de Dieu et au commerce

mystérieux de la grâce, s'inquiète d'une immixtion trop brutale de l'homme dans ce qui doit être avant tout l'œuvre divine.

D'un mot, les deux amis se font de l'Église une conception différente, contradictoire. Du Tillet la considère comme une société émanant de l'Évangile à travers la succession des Pontifes romains. Elle est une hiérarchie et un ministère. L'Église de Calvin, en dépit de ses prétentions à restaurer l'Évangile du Christ, apparaît à du Tillet trop dégagée du passé, trop indépendante, trop novatrice et trop neuve. Il ne cache pas à son ami, non plus qu'il le faisait à Bucer, qu'il la trouve dépourvue d'autorité autre que celle de Calvin lui-même. Ce dernier a beau en appeler à l'Inspiration du Saint-Esprit, qui l'aurait choisi, du Tillet ne partage pas la bienheureuse certitude de son ami sur ce point. Il lui en coûte de faire dépendre sa foi d'un témoignage aussi sujet à caution. Il objecte fièrement à Calvin la parole de l'apôtre saint Jacques : « Justus sua fide vivet, non aliena. » Témoignage pour témoignage, s'il en faut un, celui de quinze siècles de pratique constante du catholicisme est préférable à l'initiative hardie et téméraire d'un Calvin.

D'autre part, l'Église est un ministère. Elle n'a de raison d'être que le service des âmes et leur avancement dans les voies du salut. Quiconque scandalise les âmes, fût-ce dans des intentions louables, va contre l'objet même de l'Église. On ne saurait traiter cette dernière comme un bloc qui se peut modifier du dehors. Elle est une réalité vivante. Son progrès n'est possible que dans la mesure où chacun de ses éléments s'améliore ; et, — c'est ici le trait caracté-

ristique de du Tillet, — le prêtre ne doit pas, sans certaine vocation, sans commandement de Dieu, entreprendre quoi que ce soit qui scandalise le moindre des petits confiés à son zèle. Du Tillet s'est rendu compte, après coup, qu'il n'avait reçu ni cette « vocation » ni ce « commandement ». Il a redouté les conséquences de ce qu'il avait pris pour du zèle. Il s'est désavoué lui-même.

* * *

Dans le temps où du Tillet acceptait un canonicat en province, Gérard Roussel prenait possession de son siège épiscopal à Oloron. Caroli abandonnait également la Réforme. C'en était fait définitivement de tout ce que le groupe de Meaux avait offert de promesses et d'espoirs. Un peu plus tard, en 1542, l'abbé Landry, après avoir prêché bruyamment, à l'église Sainte-Croix dans la Cité, ce qu'on appelait l'évangile, se rangeait résolument aux exigences de l'orthodoxie.

On pourrait citer d'autres cas, qui ont provoqué les railleries ou la mauvaise humeur des historiens protestants, — de de Bèze en particulier et de Jehan Crespin. Et certes, il y eut des gens assez vils pour sacrifier aux avantages et à la sécurité qu'offrait alors l'orthodoxie les scrupules d'une intelligence lucide et d'une conscience droite. Calvin a stigmatisé les calculs d'un certain François Richardot, qui mourut évêque. Il avait, à ce qu'il semble, tout à fait raison de le stigmatiser. Mais c'est là l'exception. La plupart des ecclésiastiques qui ne s'obstinent point dans

la voie de la Réforme cèdent à des mobiles plus nobles. Timidité d'esprit, oui, sans doute, mais aussi délicatesse d'âme, souci du scandale à éviter, et enfin malaise inexprimable, indéchiffrable souvent à leurs propres yeux et qui consistait à aimer malgré tout une Église où ils voyaient bien des imperfections.

Du Tillet a éprouvé plus que personne ce divorce entre les exigences de l'esprit et celles du cœur.

CHAPITRE II

L'ÉCHEC DE LA RÉFORME PACIFIQUE (*suite*) L'HUMANISME

F. Buisson, *Sébastien Castellion* (t. I, p. 180 à 230), 2 vol., Paris, Hachette, 1891. — Herminjard, *Correspondance*, t. IX, p. 157 et suiv. — Henri Hauser, *L'humanisme et la Réforme* (*Revue des Questions historiques*, 1897). — Abbé Clerval, *De Judoci Clichtovei neoportuensis vita et operibus*, thèse, Paris, 1894. — A. Lefranc, *Histoire du Collège de France*.

L'humanisme est intimement lié aux origines de la Réforme en France. Si le clergé, en la personne de Briçonnet par exemple, a donné du crédit aux idées nouvelles auprès des âmes pieuses, ce sont les humanistes qui ont contribué le plus activement, par la traduction et la diffusion des livres sacrés, à préparer aux prêtres un auditoire de choix. Lefèvre d'Étaples était lui-même un savant. C'est à ce titre qu'il fut poursuivi par les théologiens officiels : on lui reprochait notamment d'étudier, simple laïque, des questions réservées aux clercs. Ses traductions du Nouveau ou de l'Ancien Testament l'exposaient à la vindicte de Noël Béda. Si l'on excepte une dissertation critique sur les Trois Madeleines et sur

sainte Anne, il a fait en général œuvre de traducteur plutôt que d'exégète.

A sa suite, tous ceux qui possédaient une connaissance approfondie des langues anciennes, — latin, grec, hébreu, — s'emploient diligemment à éditer, traduire et commenter la Bible, et, plus particulièrement, les écrits prophétiques ou johanniques. Sur ce point, les premiers historiographes de la Réforme s'accordent avec les plus acharnés des théologiens de Sorbonne : « Ces choses, écrit de Bèze, n'étaient que la préparation de la grande bonté et miséricorde de Dieu pour une grande œuvre. » Et, de son côté, la Faculté de théologie défendait, en 1530, aux lecteurs du collège royal « de traduire la Bible, d'après les versions grecque et hébraïque, sans la permission de l'Université de Paris ». Lefèvre avait ainsi groupé autour de soi Budé, Valable, Clichtove, Cop, Étienne Poncher, Petit, d'autres encore.

Pourtant l'humanisme ne tarda pas à se séparer de la Réforme et à trouver l'emploi de ses forces dans l'étude exclusive des auteurs profanes. Il faut distinguer ici deux générations. Celle qui est contemporaine de Lefèvre cède aux menaces de la Faculté de théologie et s'en tient à une adhésion officielle au catholicisme. Un peu plus tard, ceux qui ont suivi Calvin jusqu'au bout appliquent à l'étude de la Bible les principes de l'exégèse ; ils se détachent de la Réforme et passent à la libre pensée.

Au total, le Calvinisme, après s'être réclamé à l'origine de l'autorité des savants, finit par leur opposer comme une barrière l'intégrité et l'inviolabilité de la Bible.

*
* *

François I[er] ne se doutait pas, en instituant le Collège Royal, aujourd'hui Collège de France, que l'étude des langues anciennes pût fournir, de près ou de loin, matière à des poursuites de la Faculté de théologie. C'est pourtant ce qui arriva. Sans parler des rivalités à peu près inévitables entre deux établissements voisins, l'application que les lecteurs firent bientôt de leur science à l'étude des deux Testaments devait provoquer et provoqua en effet les susceptibilités de la Sorbonne.

Clichtove [1], définitivement converti à l'orthodoxie, posait ce principe, qui éclairera le présent chapitre : « L'intelligence des laïques ne pourra jamais comprendre le sens sublime enfermé dans les livres divins. Si des hommes, versés depuis leur enfance dans l'étude du latin et aidés par les commentaires des docteurs orthodoxes, peuvent à peine saisir ce sens sublime, comment pourraient y parvenir des esprits vulgaires?... » En d'autres termes, la Sorbonne réclamait, comme un privilège, l'explication des livres saints. Elle refusait aux laïques le droit de les éditer, traduire et commenter. La Bible appartenait exclusivement aux théologiens.

Vatable, en ce temps-là, expliquait au Collège Royal les psaumes; Paradis, les œuvres de Salomon. Ils commirent, avec leur collègue Toussaint, l'imprudence d'assister avec régularité (quotidie) à des assemblées calvinistes. Quelques mois plus tard, la

1. Abbé Clerval, *De Judocei Clichtovei vita et operibus*, Paris.

Faculté intervenait. En séance solennelle, elle interdisait aux lecteurs la traduction de la Bible sur les textes grec et hébreu, « sans la permission de l'Université ». Béda était rapporteur, ce jour-là. Il posa en principe que le grec et l'hébreu n'étaient inoffensifs qu'aux mains de bons théologiens. Les lecteurs royaux se soumirent.

En août 1525, janvier-avril 1526, au cours d'un procès entre l'évêque de Meaux et les Cordeliers soutenus par la Sorbonne, les traductions de Lefèvre furent l'objet, de la part du Procureur général, d'un réquisitoire assez violent, puisqu'il ne tendait à rien moins qu'à les mettre sous séquestre, à la seule disposition de l'évêque de Meaux, d'une part, et, de l'autre, du Parlement. Cependant, quelques mois auparavant, François Ier était intervenu par des lettres au Parlement en faveur de Maître Fabri (Lefèvre).

Dans le même temps, la Faculté condamnait les œuvres d'Érasme, qui consistaient, comme on sait, en des études d'exégèse touchant la date ou l'attribution des livres sacrés. Le roi était intervenu, sans succès, auprès du Parlement et de la Faculté.

Si bien qu'à partir de 1525 les humanistes renoncent à mettre leur science au service de la Réforme. Officiellement, ils demeurent dans la confession romaine. Pratiquement, ils se désintéressent de toute considération d'ordre confessionnel et se consacrent à l'établissement de textes profanes.

Au surplus, bien leur en prit : car ils eussent été amenés à se poser, un jour ou l'autre, des questions inévitables touchant la composition même de la Bible. Le lecteur a vu plus haut que les Réformés ne

s'étaient jamais inquiétés de savoir à quel moment, dans quelles circonstances, avaient paru les divers ouvrages dont l'ensemble constitue les deux Testaments. La question d'origine éclaircie, restait cette autre, non moins difficile à débrouiller, de l'inspiration qui avait présidé à la composition des livres saints. Étaient-ils l'œuvre de Dieu seul? L'écrivain n'y avait-il pas, en quelque manière, coopéré? Et, dans ce cas, comment pouvait-on distinguer l'élément divin, infaillible et révélateur, de l'élément humain, sujet à l'erreur? Nul doute qu'un pareil objet d'études n'eût réservé à Vatable et à ses collègues bien des déboires, aussi bien de la part des Réformés eux-mêmes que du côté de la Sorbonne. Quelques années plus tard, Castellion devait en faire la rude et décisive expérience à Genève même.

*
* *

Ce Castellion eut une existence mouvementée, dont M. Ferdinand Buisson a retracé les péripéties émouvantes. L'étude des belles-lettres l'amena à la Réforme. Le fait est banal. La Réforme est liée à la Renaissance, sous sa forme la plus austère qui est le retour aux textes antiques. La connaissance approfondie des langues anciennes s'est appliquée non seulement à la littérature de la Grèce ou de Rome, — à l'Iliade, aux tragédies grecques, aux discours de Cicéron, — mais aussi à la Bible et à ses rédactions primitives. De l'étude critique d'une version hébraïque à un examen attentif du contenu, il n'y avait qu'un pas. Beaucoup d'humanistes sont ainsi

devenus, par la voie détournée de l'exégèse, des commentateurs de l'Ancien ou du Nouveau Testament, parfois des deux, comme aussi des contradictions qu'on prétendait y retrouver avec la constitution de l'Église romaine, au XVI[e] siècle.

D'autre part, Castellion vécut à Lyon, où, de tous temps, la fermentation des idées religieuses a été singulièrement intense. Depuis la diffusion du Christianisme en Gaule, au temps de l'évêque Pothin, toutes les tentatives d'interprétation mystique du dogme révélé ont trouvé dans la métropole des Gaules un accueil favorable et souvent passionné. Le mouvement de la Réforme, en particulier, s'y est traduit par une recrudescence du sentiment religieux.

Une fois converti, Castellion accepta de diriger à Genève le Collège Municipal. C'est ici un autre caractère de l'humanisme en France, au XVI[e] siècle. Il engendre, pour ainsi dire, fatalement l'action. Les savants de cette époque n'ont rien de commun avec ceux de nos jours, qui s'enferment le plus souvent dans leur cabinet, — comme le poète en sa tour d'ivoire. Nous savons, par des procès-verbaux qui nous ont été conservés, que ceux des Lecteurs royaux du Collège de France qui inclinaient à la Réforme n'hésitaient pas, vers 1530, à prendre part aux réunions publiques, jusqu'au jour où ils furent mis en demeure de choisir entre leurs fonctions et leurs opinions religieuses[1].

Castellion réfugié à Genève n'avait point à redouter la persécution de l'autorité civile. Résolument, il

1. Voir Appendice : *Les milieux calvinistes.*

s'était exilé, comme faisaient à cette date tous ceux des croyants qui le pouvaient. L'hostilité déclarée de la Royauté et les appels réitérés de Calvin grossissaient chaque jour le nombre des émigrants. En France, les représentants du Roi et de l'Église pourchassaient ceux qui donnaient leur adhésion ou simplement leur sympathie à la Réforme. D'autre part, Calvin éprouvait le besoin de grouper autour de soi dans Genève une majorité de citoyens acquis à ses idées et résolus à accepter, sous la forme qu'il lui plairait de leur donner, ses réformes en matière de discipline. Or, les exilés recevaient là-bas, grâce à lui, le droit de cité et, leur nombre augmentant de jour en jour, tendaient à contre-balancer l'autorité des Genevois d'origine, pour la plupart hostiles au rigorisme calviniste. Le premier échec de Calvin et son exil de Genève, qui en fut la conséquence, ne s'expliquent pas autrement que par la majorité des bourgeois indigènes sur les étrangers naturalisés. Quelques mois plus tard, la majorité s'était déplacée et Calvin rentrait dans la cité, résolu à imposer par tous les moyens son idéal théocratique. Castellion s'était vu offrir dès son arrivée la direction du collège municipal.

*
* *

Comment en vint-il à aspirer au ministère pastoral? Il semble que ç'ait été moins par ambition que par zèle de néophyte. Le titre et les fonctions de pasteur n'offraient aucun avantage sérieux et qui permette de soupçonner chez l'humaniste un calcul intéressé. Au contraire, l'ardeur communicative de Calvin, l'exemple

de tant de jeunes gens qui accouraient des Universités pour solliciter la charge d'instruire et d'édifier, en un mot, le zèle de la maison de Dieu, comme disait l'Écriture, tout semble avoir déterminé le savant humaniste à échanger une situation qui lui valait honneur et profits contre le désintéressement plus complet du ministère proprement ecclésiastique.

C'était en 1544. Le parti puritain venait de triompher; il avait rappelé Calvin de son exil temporaire et il lui reconnaissait à cette heure une sorte de pouvoir dictatorial. L'auteur de l'Institution chrétienne était, comme on sait, décidé à profiter de ces dispositions. La persécution qu'il venait d'essuyer l'avait affermi, s'il était possible, dans son intransigeance; sa volonté s'était exaspérée devant l'obstacle et il n'avait rien moins exigé avant de rentrer dans Genève qu'une autorité sans limites. Il l'appliquait notamment au recrutement de ses auxiliaires.

Les candidats étaient soumis à une enquête minutieuse, tant au point de vue des mœurs que de la doctrine. Sur le premier point, on n'avait rien à reprocher à Castellion. En revanche, il ne satisfit pas ses examinateurs touchant l'orthodoxie. Calvin nous a laissé le récit de cet examen mouvementé.

Avec une loyauté à laquelle il convient de rendre hommage, parce que la franchise était dangereuse à Genève en ce temps-là, Castellion déclara que sur deux points il n'avait pas les certitudes de l'orthodoxie. Il s'agissait d'une part du Cantique des Cantiques, et, d'autre part, d'un article du symbole touchant la descente du Christ aux Enfers. On devine

qu'un tel aveu, si méritoire qu'il pût être, mit en éveil la susceptibilité de Calvin. Il devait d'ailleurs trouver, en la personne de son adversaire, une intelligence irréductible.

Castellion, qui était un érudit en même temps qu'un croyant, se refusait à voir dans l'œuvre attribuée à Salomon l'inspiration du Saint-Esprit. Son sens d'exégète et sa conscience de chrétien se trouvaient choqués par le contenu du livre. Il n'y voyait qu'un poème lascif et obscène dans lequel Salomon a raconté ses amours impudiques. Il lui déniait en conséquence sa place parmi les livres canoniques. On sait que de nos jours la critique indépendante a repris cette opinion et que Renan, entre autres, a ramené le Cantique des Cantiques aux proportions d'un épithalame. Mais, à cette époque et dans ce milieu, le scandale fut grand. La Bible, en effet, aux yeux de Calvin était un bloc intangible et, en quelque sorte, sacro-saint. L'autorité absolue des livres saints était nécessaire à la Religion, puisqu'on avait exclu, comme entachée d'erreur, la Tradition contrôlée par l'autorité souveraine des Papes et des Conciles. Si l'on refusait l'inspiration au Cantique des Cantiques, c'en était fait de l'intégrité des Écritures et, par voie de conséquence, du Calvinisme fondé exclusivement sur la Bible. La chute d'une seule pierre entraînait dans sa ruine le reste de l'édifice. Calvin manifesta son mécontentement.

Mais Castellion, qui était par surcroît un historien, opposa à son redoutable examinateur que la prétendue intégrité des Écritures s'était élaborée dans le temps, que les livres saints étaient apparus successivement et que leur inscription au Canon ne s'était pas tou-

jours faite sans difficulté, et sans controverse[1]. Calvin en fut réduit, après une inutile discussion, aux interprétations symboliques qui sont la dernière ressource des orthodoxies en peine. Ce fut en vain.

Une opposition se révélait, irréductible, entre les deux adversaires. La communauté de foi, ou plus exactement d'idéal dans la foi, avait bien pu masquer des oppositions aussi marquées. Calvin, en bon théologien, prenait son point de départ dans les théories et leur soumettait les faits, brutalement au besoin. Castellion, au contraire, s'élevait des faits dûment observés jusqu'aux théories, qui les résument, les classent, les justifient. Il y avait là en présence plus que deux tempéraments; il y avait deux méthodes.

La discussion ne fut pas plus heureuse sur le sujet de la descente du Christ aux Enfers. Le catéchisme de Genève en donnait une interprétation symbolique. Il expliquait cet article du symbole de la manière suivante. Le Christ n'est pas réellement descendu aux Enfers, ainsi que l'enseigne la théologie catholique. Il s'agit seulement du trouble de conscience que Jésus éprouva à la vue du péché. Castellion n'accepta point l'interprétation, si subtile qu'elle fût. Il opposa un littéralisme décidé à cette fantaisie d'exégèse. Il s'en tint obstinément au sens littéral pour le critiquer, du point de vue proprement rationaliste, au grand déplaisir de Calvin et de ses assesseurs.

On tenta vainement de convaincre le récalcitrant. On le mit, en particulier, en garde contre le sens

1. Voir à ce sujet : A. Loisy, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, Paris, Picard.

propre. On lui opposa l'opinion de ceux qui avaient vécu avant lui. Cet argument exclusivement fondé sur le principe d'autorité fut impuissant à mordre sur un esprit rompu aux disciplines nouvelles de la recherche en matière d'exégèse et d'histoire. Calvin obtint, en désespoir de cause, que le candidat fût définitivement écarté du ministère pastoral. Il lui fit délivrer un certificat où l'on rendait hommage à sa moralité et à son talent. Castellion rentra en France, où il mourut.

*
* *

Telle est, en bref, l'aventure de Castellion. Il reste à en dégager, si l'on peut dire, l'importance historique et le retentissement dans l'histoire des idées au XIV[e] siècle. Elle montre sous son vrai jour ce que fut l'autorité de Calvin lui-même, intransigeante, absolue, d'autant plus irritante à l'indépendance du chercheur qu'elle s'appuyait exclusivement sur le fondement chancelant d'une littérature mal étudiée. D'autre part, elle pose la Réforme dans son attitude définitive de confession. Il y a une Somme calviniste, comme on l'a montré ailleurs. Il y a parallèlement une orthodoxie. Pour être différente de la romaine, cette orthodoxie, comme aussi bien cette Somme, n'est pas moins un joug pour des esprits récemment initiés aux méthodes de la critique et qui en connaissaient à cette heure la griserie plutôt que la portée nécessairement limitée. Nombre d'esprits, et des meilleurs, avaient entrevu dans la Réforme une liberté; ils y trouvaient une forme variée de la discipline : ils secouèrent le joug.

Si l'aventure de Castellion paraissait au lecteur un peu trop singulière, il suffira de lui rappeler qu'à quelques années de distance Michel Servet expiait cruellement, à Genève, l'imprudente audace d'avoir « senti » de la Trinité autrement que Calvin. Le procès de Servet jette un jour sinistre sur l'intransigeance farouche de l'auteur de l'Institution chrétienne; il faut lire, dans la grande édition des *Opera Calvini*, les pièces de cette retentissante affaire pour comprendre, autant que par l'incident dont Castellion fut la victime, qu'il y avait, dans le Calvinisme, une *orthodoxie* aussi sacrée que celle du catholicisme.

L'humanisme, d'où est sortie à plusieurs siècles de distance l'exégèse moderne, était essentiellement une méthode de libre examen. Il allait aux textes, sans arrière-pensée de démonstration, avec le seul désir de savoir d'où ils venaient, ce qu'ils étaient, ce qu'ils disaient. Il était une des formes de la liberté, celle de l'esprit devant l'énigme des productions littéraires du passé. Il était, de ce chef, incompatible avec la Réforme, au moins autant qu'avec le catholicisme. Sa véritable voie était le scepticisme ou la libre pensée.

CHAPITRE III

LE PARLEMENT ET LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CONTRE LA RÉFORME

N. Weiss, *La Chambre ardente* (recueil d'arrêts du Parlement, 1545-1548), Paris, 1889. — Henri Hauser, *Le Parlement et la Réforme* (*Revue des questions historiques*, 1908). — D'Argentré, *Collectio judiciorum... de novis erroribus*, 3 vol. in-folio, 1724, 1726, 1728. — Abbé Féret, *La Faculté de théologie de Paris au XVIe siècle*, 2 vol. in-8. — L. Delisle, *Notice sur un registre de la Faculté de Paris, pendant les années 1505-1533*, Paris, 1899. — A. Lefranc, *Un nouveau registre de la Faculté de théologie de Paris* (*Bulletin Histoire du Protestantisme*, 1902). — P. Caron, *Noël Béda, syndic de la Faculté de théologie de Paris (? — 1537)*. Position des mémoires pour le Diplôme d'Études, Faculté des Lettres de Paris, 1896.

Le Parlement et la Faculté de théologie n'ont pas tardé à traquer les fauteurs des doctrines nouvelles. On a vu précédemment que la Sorbonne, sous l'impulsion vigoureuse de Noël Béda, son syndic, s'était attaquée aux traductions de la Bible publiées par Lefèvre d'Étaples; qu'elle avait condamné dès 1521 les erreurs de Luther; qu'elle avait enfin, un peu plus tard, censuré Érasme et son œuvre. De son côté le Parlement, profitant de la captivité du Roi, s'associait aux poursuites de la Faculté contre Lefèvre, Caroli et Roussel, et condamnait Berquin au dernier

supplice. En sorte que, contrairement à ce qui s'est écrit longtemps, ces deux corps, loin d'avoir subi à cette heure décisive l'influence tyrannique de François Ier, n'ont au contraire tenu aucun compte de ses hésitations et lui ont, en quelque sorte, forcé la main.

Cependant, c'est surtout à partir de 1530 et jusqu'aux environs de 1560 que l'action combinée du Parlement et de la Sorbonne s'est opposée avec succès à la diffusion du calvinisme. Nous possédons de cette hostilité, deux sortes de témoignages : les Arrêts du Parlement et les Procès-verbaux de la Faculté de théologie. Ils relatent les cérémonies où, de gré ou de force, laïques et ecclésiastiques font amende honorable et abjurent leurs erreurs. Cette persécution systématique n'aurait probablement pas suffi à étouffer les progrès de la Réforme, si elle ne s'était ajoutée, pour les fortifier, à toutes sortes d'influences qui font l'objet des chapitres suivants. A ce titre, elle a sa place dans un travail où l'on cherche à rendre raison de l'échec de la Réforme.

*
* *

Les Arrêts se recommandent par une concision et une uniformité qu'il est permis de regretter. On y sent un procédé, l'emploi de formules stéréotypées, presque invariables. Qui en a lu un les a tous lus, ou peu s'en faut. A peine, de temps à autre, à propos d'un délit plus caractérisé sans doute, la formule s'allonge-t-elle. Mais d'ordinaire tous les cas d'hérésie sont ramenés à des « propos hérétiques et luthériens... contre l'honneur de Dieu et du saint sacrement de

l'autel... de la benoiste Vierge Marie, mère de Dieu, etc... ». On devine, derrière ces griefs d'apparence assez vague, des délits bien précis. Mais les greffiers n'avaient probablement aucun goût pour les nuances et les subtilités de la théologie. Crespin et de Bèze y ont vu une manœuvre déloyale pour étouffer la vérité; il y a plutôt une incapacité professionnelle.

En revanche, les censures de la Faculté sont aussi détaillées que les arrêts du Parlement étaient concis. Les graves docteurs ont, par éducation et par profession, le sens des finesses, souvent des subtilités scolastiques et théologiques. Dans l'examen des sermons dénoncés à leur vigilance, des ouvrages soumis à leur « visitation et approbation », ils apportent la plus grande ingéniosité à chercher et à trouver la proposition « erronée », « scandaleuse ». Souvent même ils la rattachent à des erreurs déjà condamnées, — celles des Vaudois par exemple ou des Albigeois. Ici, la doctrine réformée n'est point ramenée à des formules vagues, uniformes et banales. Elle se présente sous la forme d'opinions individuelles, qui empruntent à leurs auteurs des colorations particulières.

Il y aura, croyons-nous, quelque intérêt à donner, d'après le recueil de d'Argentré et celui de M. Nicolas Weiss, quelques exemples de ces rétractations.

*
* *

Voici un arrêt rendu à Paris le 31 juillet 1548, à l'époque tristement fameuse de la Chambre ardente :

« Veu par la court le procès criminel faict à l'en-

contre de Guillot Dupin, prisonnier ès prisons de la Conciergerie de Paris, pour raison de quelques propos erronez, par lui dictz et proférez contre la foy et relligion chrestienne, constitution et traditions de l'Église...

« Il sera dict que la dicte court a condamné et condamne le dict Dupin prisonnier, pour raison des cas mentionnez ci-dessus, à assister à une Messe solennelle, qui sera dicte et célébrée à jour de feste en l'église principale de la ville de Bloys, avec diacre et sous-diacre, durant laquelle le dict Dupin, nue teste et à genoulx, tenant en ses mains ung cierge d'une livre de cire ardant, lequel il sera tenu de porter à l'offerte de la dicte messe; à la fin de laquelle sera faicte une prédication et sermon par ung bon docteur en théologie ou quelque autre notable personnage, qui fera mention de la vénération des saincts et sainctes du Paradis; ce faict, faire amende honorable devant la dicte église, estant en dict état, tenant en ses mains une torche de cire ardant du poids de deux livres, et illic [là] requérir et demander pardon à Dieu, au roy et à justice.

« Et faict la dicte court deffenses et inhibition au dict Dupin de dorénavant tenir aulcuns propos scandaleux et erronez... et de converser, communiquer ne [ni] frequenter avec genz suspects et mal sentants de la foy. Mais lui enjoinct de vivre, de conduire et gouverner comme ung bon catholique doibs faire, sur peine du feu [1]. »

Il est facile de dégager du texte qu'on vient de lire le caractère de ces rétractations et l'esprit qui

1. N. Weiss, *Chambre ardente*, p. 81 et suiv.

y a présidé. Notons-en d'abord la publicité. L'arrêt rendu à Paris est exécuté dans la ville même où s'est produit le scandale, un dimanche ou un jour de fête, au milieu de la pompe d'une messe solennelle. On y vise avant tout l'assistance, que les propos hérétiques ont pu troubler. Il y a un sermon qui s'adresse à la raison; la désignation qui est faite dans l'arrêt d'un bon docteur permet d'imaginer ce qu'était cette sorte de prédication. Bon signifie évidemment orthodoxe, et plus encore peut-être. Il y a aussi, à l'usage de ceux qui ne se rendraient pas aux arguments de la théologie, un spectacle qui s'adresse aux sens : la présence du condamné assistant à la messe, dans un appareil spécial, et faisant à l'issue de la cérémonie amende honorable.

A cette époque, en effet, l'hérésie est considérée comme un scandale. Elle est, selon la définition qu'en a donnée Bossuet dans la suite, l'attitude de celui qui a une opinion particulière en matière de religion. Or, au XVI[e] siècle, parmi l'organisation encore féodalisée de la France, il n'y a qu'une opinion en pareille matière, celle du Prince, du Roi : Cujus regio, ejus relligio. On n'a pas le choix. Le roi étant catholique, il n'est point permis, en dépit des raisons personnelles qu'on a ou qu'on croit avoir de penser autrement, de s'écarter de la religion catholique. L'hérésie n'est pas seulement un péché; elle est, en quelque sorte, un crime de lèse-majesté, une désobéissance d'ordre social. Elle est le fait d'un mauvais citoyen autant que d'un mauvais chrétien. C'est pourquoi les premiers Réformés, dans la supplique qu'ils adressèrent à François I[er], s'efforçaient de le convaincre que la singularité de leurs opinions

religieuses ne les laissait pas moins soumis à l'autorité royale, et qu'ils avaient la prétention de demeurer des citoyens respectueux et aimants.

Il faut avoir présentes à l'esprit ces idées alors courantes pour comprendre, si l'on ne les admet pas, les modes de répression qui furent employés au XVIe siècle. La rétractation publique est un de ces modes. L'autorité, se croyant menacée dans ce qu'elle considérait comme son droit, se défend énergiquement. Tous les moyens lui paraissent légitimes. Celui qui se rétracte fait, en conséquence, amende honorable à Dieu, mais aussi au Roi, et à la justice, qui est le bras du roi.

La cérémonie de rétractation est destinée à atténuer, sinon à effacer, l'impression du scandale. L'hérétique n'occupe, en réalité, que la seconde place dans le décor. Agenouillé parmi la foule, il symbolise aux yeux des assistants l'erreur en matière de religion, — l'erreur et ses conséquences. Sa personnalité n'est pas en jeu. Il est avant tout un exemple. Ce qui n'empêche pas, d'ailleurs, que s'il a été au cours de l'instruction convaincu de « malice », entendez, d'obstination, on lui inflige des châtiments qui peuvent aller de la confiscation des biens jusqu'à la flagellation, à la mutilation de la langue et à la peine du feu.

* * *

La Faculté de théologie de Paris n'était pas moins vigilante que le Parlement. Elle surveillait, d'un zèle inlassable et sûr, les candidats qui lui proposaient des thèses, les prédicateurs dans leurs sermons, les

lecteurs dans leur chaire. Elle trouvait sans doute des auxiliaires dans les scrupules de certaines âmes ou dans les sentiments moins nobles de certaines autres. Toujours est-il que le recueil de d'Argentré révèle chez les docteurs de Sorbonne une activité remarquable. Leur autorité s'accroissait tous les jours; elle dépassait les limites de la capitale et se fortifiait de la soumission que rencontraient à l'ordinaire ses décisions.

Voici, dans le détail qu'en donne d'Argentré, l'aventure d'un certain candidat à la licence, Pierre Seichespée. C'était un moine qui appartenait à l'ordre des frères prêcheurs. Il avait émis, lors d'une soutenance, trois propositions mal sonnantes. La plus grave était incontestablement la suivante, qui avait trait à l'importance de la foi dans l'œuvre du salut :

« L'infidèle, — celui qui n'a pas la foi, — est destiné à l'enfer, quoi qu'il fasse. »

C'est aussi la plus importante des trois propositions que la Faculté ait retenues dans la formule de rétractation qu'elle imposa à l'infortuné candidat. Du point de vue de l'orthodoxie catholique, la proposition était téméraire, si l'on admet qu'il y a, à côté de la foi explicite, consciente de soi, une foi implicite, informulée par celui qui la possède, et qui est le partage des individus et des peuples non encore évangélisés. Mais le sens s'en aggravait, si l'on songe que dans le même temps la controverse entre catholiques et protestants avait exaspéré, par la discussion, la question du rôle de la foi dans l'œuvre du salut. L'infidèle, au sens que les Réformés donnaient à ce mot, c'est celui que Dieu n'a pas prédestiné au salut ni par conséquent justifié, celui

qui de toute éternité est voué à l'enfer. Ses œuvres, si généreuses qu'on les suppose, ne sauraient l'arracher à son sort. Et, comme par ailleurs les Réformés se refusaient à reconnaître dans les catholiques des élus de Dieu, des prédestinés, mais qu'ils y voyaient au contraire des infidèles, des âmes auxquelles avait été refusée la justification par la foi, Pierre Seichespée se trouvait donner la main à la Réforme et porter contre la doctrine catholique des œuvres une accusation de stérilité.

La soutenance ayant été publique, la rétractation devait l'être aussi. On retrouve ici, comme dans les sanctions émanées du Parlement, le caractère *social* de l'hérésie, au XVI[e] siècle. On en envisage d'abord l'effet scandaleux sur le reste de la communauté chrétienne. Il fut donc décidé qu'en public, à haute et intelligible voix, le frère prêcheur dénoncerait ses erreurs dans la forme même où il les avait émises (in actu publico, et intelligibili voce, sine additione et diminutione illarum).

Voici, du reste, la formule de rétractation :

« Je, frère Pierre Seichespée, de l'ordre des Frères Prêcheurs, bachelier et candidat à la licence, je rétracte, conséquemment à la censure de ma Mère (la Faculté de théologie), les trois propositions que j'ai défendues dans ma soutenance en Sorbonne, et j'approuve les termes de la censure que cette même Faculté a portée contre elles. »

A la vérité, la vénérable Mère (Alma Mater) avait présumé de l'obéissance de son fils. Celui-ci se déroba. Il fallut lui faire tenir par un messager officiel le texte même de la rétractation (libellus, seu schedula revocationis). En même temps, et sans

doute pour punir ce délai, la Faculté s'inquiétait des sanctions à prononcer contre le récalcitrant. L'étudiant se vit donc privé pour les deux ans qui suivraient (per biennium proxime) des avantages de la Faculté, et on le prévint qu'il ne serait pas admis durant ce temps à prêter serment. On prévoyait le cas où il s'obstinerait dans sa rébellion : il ne pourrait participer, passé ces deux années, aux examens de licence et serait exclu à tout jamais de la Faculté (non esse admittendum ad licentias, sed in perpetuum esse privandum).

Le message eut plein succès. La censure avait été portée en novembre 1559. La rétractation eut lieu au mois de janvier suivant, dans les formes mêmes qu'avait choisies la Faculté. Frère Pierre était, somme toute, assez désireux d'achever ses études et d'obtenir ses grades. Il se présenta donc, au jour indiqué, — exactement, le huitième de janvier. On lui donna d'abord lecture de la censure portée contre les trois propositions, et aussi de la formule de rétractation qu'on lui imposait. Puis, on lui demanda s'il était résolu à s'incliner devant la décision de la Faculté. Il répondit qu'il l'était effectivement. (Respondit se esse paratum parere Facultati.) Cette réponse satisfit son auditoire.

Un autre moine, frère Arnould, de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin, avait, lui, achevé ses études. Il était docteur en théologie et enseignait vraisemblablement cette science aux novices de sa communauté. Il lui advint donc, en expliquant l'épître aux Romains, de laisser échapper des propos inquiétants touchant la nécessité de la satisfaction. Il estimait en effet que les souffrances de Jésus-

Christ étaient suffisantes pour dispenser le pécheur repentant d'offrir à Dieu une satisfaction ou réparation. Par là, il abondait dans le sens des Réformés, qui faisaient dépendre le salut exclusivement des mérites du Christ, seul « moyenneur » entre Dieu et l'homme.

Une enquête provoquée on ne sait par qui (facto processu) aboutit à une citation (vocatus est magister). Arnould se présenta ; il entendit lecture de la formule de rétractation et reçut l'ordre de la lire scrupuleusement (fideliter), l'après-midi du même jour, en présence de ses élèves et de plusieurs délégués de la Faculté (presentibus quibusdam ad hoc deputatis). Il accepta, dit d'Argentré, car il ne lui était guère possible de refuser (videns quod declinare non poterat).

Cette soumission toute apparente fut dénoncée à la Sorbonne. Et dès que les Docteurs eurent la preuve (certo testimonio) qu'il n'y avait eu, en effet, qu'un acquiescement des lèvres, ils s'émurent. Assemblés au nombre de quarante, ils conclurent des témoignages que, loin d'édifier son auditoire (auditores non ædificaverat) et d'avoir rétracté ses erreurs (non quidquam revocavit), le professeur avait aggravé son attitude par des commentaires (propter nonnulla quæ adjecit). On avait été indulgent. On avait maintenant le devoir d'être sévère. Arnould devrait, en présence des docteurs, proférer de nouveau à haute et intelligible voix la rétractation des propos condamnés, sous peine d'exclusion définitive (perpetuæ revocationis a Facultatis gremio). S'il refusait de se soumettre, on aurait recours à tous les moyens qu'autorisait la loi (ad alia juris remedia). On sévirait avec fermeté.

A l'heure dite, le doyen de la Faculté flanqué de

douze docteurs se présenta au couvent, résolu à faire respecter coûte que coûte l'autorité de la Sorbonne. Arnould lut purement et simplement, en présence d'un auditoire nombreux, la formule de rétractation qu'on lui présenta[1].

*
* *

Certes, l'intervention du Parlement ou de la Faculté de théologie n'explique pas à elle seule l'arrêt qu'a subi la propagande de la Réforme en France. La preuve en est que beaucoup ont refusé de se rétracter devant le bûcher ou la potence, ou devant la menace d'une exclusion définitive qui les rejetait aux mains de la justice séculière. Beaucoup ont laissé après eux l'exemple contagieux d'une foi invincible et d'une mort héroïque.

Aussi bien n'a-t-on eu d'autre intention, en citant les documents ci-dessus, que de marquer, par la soumission qu'ont rencontrée les arrêts du Parlement et ceux de la Faculté de théologie, un des caractères propres du sentiment religieux en France, tel que l'avaient façonné à cette époque plusieurs siècles d'orthodoxie, — on veut dire, le respect de l'autorité en matière de religion.

On y reviendra plus loin en essayant d'expliquer pourquoi nombre de chrétiens, par ailleurs intelligents et zélés, sont demeurés dans la communion romaine. Dès à présent, il n'est pas téméraire de signaler l'influence qu'a eue, au XVIe siècle, sur l'attitude des Français cette notion d'autorité. Telle est la

1. D'Argentré, *Collectio*, II, p. 204 et suiv.

nature des vérités révélées, qui constituent l'objet de la foi, que le Français s'en remet totalement à l'Église du soin de les exposer et de les défendre. La spéculation solitaire, avec ses joies et aussi ses risques, ne le séduit pas. Et si d'aventure il en subit la séduction, la houlette du pasteur ou la robe du juge l'ont vite fait rentrer dans l'ordre.

A la vérité, c'est là une conception un peu inférieure de l'autorité, et cette soumission, comme la sagesse du proverbe, est faite pour une bonne part de crainte. Initium sapientiae timor... Mais le psychologue n'a qu'à enregistrer les témoignages et à en apprécier la signification. Ceux qu'on a rapportés dans ce chapitre caractérisent un courant d'idées auquel s'est heurtée, chez nous, la Réforme.

CHAPITRE IV

UN COURANT DE RÉACTION CATHOLIQUE CONTRE LA RÉFORME D'APRÈS LE TÉMOIGNAGE DE BOSSUET (1540-1580)

Bossuet, *Histoire des Variations.* — Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I.

Quel que soit le crédit qu'il faille attacher à l'Histoire des variations[1], il est permis de penser que Bossuet était moins préparé à comprendre l'état d'âme des Réformés du XVIe siècle que celui des fidèles demeurés dans l'orthodoxie. Le portrait qu'il a tracé de Calvin[2], exact en beaucoup d'endroits, témoigne néanmoins dans l'ensemble de l'impossibilité où se trouvait le controversiste d'entrer pleinement dans les raisons et, comme qui dirait, dans la peau d'un hérétique. Il avait de l'orthodoxie, et conséquemment du péché contre l'orthodoxie, de sa gravité et de ses conséquences éternelles, une idée trop rigoureuse pour se complaire, comme nous le faisons à distance,

1. Voir A. Rébelliau, *Bossuet, historien du Protestantisme*, Paris, Hachette.
2. *Histoire des Variations*, IX, Calvin.

à l'examen purement objectif de l'attitude des Réformés.

En revanche, le tableau qu'il a brossé des catholiques fidèles à l'Église est moins sujet à caution. Bossuet portait en soi-même l'idéal auquel ils avaient sacrifié. Vivant en leur siècle, et subissant la même épreuve qu'eux, il fût demeuré comme eux ferme dans la foi, et pour les mêmes raisons. La peinture est ici d'une exactitude strictement historique.

On demandera précisément à Bossuet le secret de l'hostilité que rencontra la Réforme dans toute une partie de la société française, au XVIe siècle. Si l'on ne s'abuse, ce témoignage a, de soi, une valeur qu'on n'a pas suffisamment mise en lumière. C'est le monde catholique du XVIe siècle qui revit dans ces pages, et, se dégageant comme un symbole, c'est le type même du catholique orthodoxe. Si donc l'on tire de ce témoignage tout ce qu'il contient, on aura non point seulement la psychologie d'une âme particulière, mais celle d'un groupe d'âmes. Il s'est produit, en effet, au XVIe siècle plus qu'à aucune autre époque, des courants où entraient, sous l'autorité d'un individu ou d'une secte, la foule anonyme de ceux qui n'ont ni le temps ni la faculté de se créer à eux-mêmes un idéal. L'Église catholique eut, à cette heure critique, le privilège de réunir, comme un pasteur ses brebis, un grand nombre d'âmes. Ce courant d'idées catholiques, cette foule d'âmes avides de direction, on les retrouve peintes au naturel dans la page qu'on va lire.

Voici le texte fameux :

« Il y avait deux sortes d'esprits qui demandaient

la Réformation : les uns, vraiment pacifiques et vrais enfants de l'Église, en déploraient les maux sans aigreur, en proposaient avec respect la réformation, dont aussi ils toléraient humblement le délai; et, loin de la vouloir procurer par la rupture, ils regardaient au contraire la rupture comme le comble de tous les maux : au milieu des abus, ils admiraient la divine Providence qui savait, selon ses promesses, conserver la foi de l'Église; et, si on semblait leur refuser la réformation des mœurs, sans s'aigrir et sans s'emporter, ils s'estimaient assez heureux de ce que rien ne les empêchait de la faire parfaitement en eux-mêmes. C'étaient là les forts de l'Église, dont nulle tentation ne pouvait ébranler la foi, ni les détacher de l'unité.

« Mais il y avait outre cela des esprits superbes, pleins de chagrin et d'aigreur, qui, frappés des désordres qu'ils voyaient régner dans l'Église et principalement parmi ses ministres, ne croyaient pas que les promesses de son éternelle durée pussent subsister parmi ces abus, au lieu que le Fils de Dieu avait enseigné à respecter la chaire de Moïse malgré les mauvaises œuvres des Docteurs et des Pharisiens assis dessus. Ceux-ci, devenus superbes et par là devenus faibles, succombaient à la tentation qui porte à haïr la chaire en haine de ceux qui y président; et, comme si la malice des hommes pouvait anéantir l'œuvre de Dieu, l'aversion qu'ils avaient conçue pour les docteurs leur faisait haïr tout ensemble et la doctrine qu'ils enseignaient et l'autorité qu'ils avaient reçue de Dieu pour enseigner[1]. »

1. Bossuet, *Œuvres*, Éd. Firmin Didot, 1849, IV, p. 8.

Parmi ceux qui s'étaient laissé tenter à l'idée d'une Réforme dans l'Église, certains sont revenus à elle brisés de remords, ou sont allés à la libre pensée, blessés par la rigidité de l'orthodoxie nouvelle. Il ne faut pas oublier l'abstention de certaines âmes, et, plus précisément, leur résistance à la séduction des nouveautés. Cette fermeté inébranlable dans la foi est un facteur, entre beaucoup d'autres, de l'échec de la Réforme.

On ne saurait méconnaître, chez ces croyants, ni leur intelligence du temps ni leur dévouement à l'Église. Ils demandaient eux aussi la Réformation. parce qu'ils en sentaient l'opportunité; ils avaient éprouvé, de manière irréfutable, que l'Église avait besoin « dans ses membres et dans son chef » d'un renouvellement salutaire. Ils déploraient sans doute la frivolité du clergé gagné par la Renaissance, la dévotion des fidèles confinée dans l'observance purement formaliste des pratiques séculaires. Ce qu'il y a de certain, c'est que le scandale du grand schisme, au moyen âge, puis le luxe effréné des souverains Pontifes, au XVI[e] siècle, avaient affaibli dans l'esprit et le cœur des fidèles le respect de l'autorité. Comme les intransigeants, les chrétiens dont parle Bossuet en appellent de la corruption présente à la pureté primitive. Ils tournent les yeux vers l'époque bénie où le souvenir encore vivant de Jésus inspirait aux Apôtres et aux premières générations chrétiennes la ferveur que nous admirons dans les premières communautés : « Il y avait, dit encore Bossuet, plusieurs siècles qu'on désirait la réformation des mœurs ecclésiastiques. »

Ce serait donc méconnaître et calomnier ces fidèles

obstinés du catholicisme que de les taxer d'ignorance à l'égard des exigences de leur époque ou de tiédeur à l'endroit des intérêts de leur Église. On veut au contraire dégager du texte de Bossuet les raisons qui expliquent cet attachement tenace et montrer par delà les formules abstraites de l'historien la réalité de ces âmes, agitées de sentiments contraires, désireuses de réformes et soumises à l'autorité, s'en remettant en fin de compte du soin de réaliser leurs vœux et leurs espérances à Dieu et au temps.

On peut saisir sur le vif la série et, pour ainsi dire, la gamme des sentiments qu'éprouve le fidèle résolument orthodoxe.

Qu'il soit prêtre ou laïque seulement, il ne se résoud point lâchement à l'état actuel des choses. Il le déplore certes ; il en propose la réformation. Il le fait sans aigreur; il le fait avec respect. Si lamentable en effet que soit le présent, il ne s'en trouble pas, parce qu'il sait l'Église éternelle et parce qu'il est persuadé que ses efforts personnels, si modestes qu'ils soient et si impuissants qu'ils paraissent, ne sont point perdus.

L'orthodoxie telle que la définit Bossuet repose sur ces deux postulats : la pérennité de l'Église et la collaboration de toutes les âmes dans l'Église.

L'Église catholique s'étend non seulement à travers l'espace, d'une extrémité à l'autre de la terre. Elle s'échelonne aussi au long des siècles, à travers l'histoire. Cette pérennité que lui assurent les promesses de son fondateur n'est pas moins consolante que son extension à travers les continents. Le croyant sait cela. L'Église, qui l'a précédé, lui survivra aussi. Il ira augmenter le nombre des croyants endormis dans

la foi et qui constituent, pour les générations nouvelles, la Tradition. L'histoire est un garant de l'avenir. Les triomphes de la foi dans le passé répondent de ses triomphes futurs. Le fidèle accepte le délai humblement, parce que l'Église n'est point réduite aux étroites limites de sa propre existence et parce que le Christ lui a promis sa perpétuelle assistance. Cet éloignement momentané du Maître, qui semble délaisser son Église, en abandonner les ministres à leurs passions, n'est qu'une épreuve, une « tentation ». L'écueil, c'est la « rupture », le schisme, l'erreur du fidèle qui prend le silence de Dieu pour une absence et pour une malédiction. Le vrai croyant se garde bien de cette méprise : le schisme, à ses yeux, est le comble des maux. Il s'attache donc obstinément à l'Église, en dépit du présent, parce que la considération du passé le rassure touchant l'avenir.

Sa foi s'accroît dans l'épreuve, parce qu'il sait comment, à travers l'histoire, ces époques tourmentées ont été suivies de renaissances merveilleuses du sentiment religieux; son zèle s'accroît dans la même proportion. Il se rend compte en effet que l'Église n'est point une vaine entité, mais la collectivité des croyants: qu'à ce titre elle profite en son ensemble des progrès opérés dans les individus; qu'enfin il n'y a point de réforme dans l'Église si elle ne s'accomplit au préalable dans chacun des fidèles. Se réformer soi-même, voilà l'essentiel. Qui a la liberté de vaquer à cette tâche primordiale peut se désintéresser du reste : son travail intérieur prépare sûrement le succès des décrets conciliaires, des mesures d'ordre général. Ici comme ailleurs, ce sont les mœurs qui

créent les lois, qui les provoquent du moins et qui leur donnent ensuite toute leur force.

Cette attitude se ramène essentiellement à la foi. L'auteur de l'épitre aux Hébreux la définit en ces termes : « Est fides substantia rerum sperandarum, argumentum rerum non apparentium. » Le fidèle, celui qui possède vraiment la foi, *fidem*, fait crédit à l'Église et à Dieu du temps nécessaire pour que s'accomplisse la réforme désirée. La foi, dans ce sens, est une longue patience. Le croyant attend les événements sans trouble et par conséquent sans aigreur, sans emportement. La certitude où il est touchant l'avenir lui évite les vaines précipitations, les décisions inconsidérées, tout ce qui de près ou de loin rapetisserait le débat à sa propre personne, lui donnerait les dimensions exiguës d'une vie humaine. Il est assuré que ses revendications obtiendront tôt ou tard satisfaction, si elles sont fondées, parce que la vérité est une et survit aux discussions.

Certes, on souffre de ne pouvoir dès à présent réaliser le bien qu'on a entrevu. On a beau faire, on est homme, possédé par le désir d'attacher son nom à quelque œuvre durable, hanté aussi par la perspective de la mort qui vous guette, ainsi qu'un voleur, au détour du chemin. La vie est brève. Les délais contrarient, parce que chacun d'eux retarde la possibilité de ce qu'on désirait. Mais on est chrétien aussi. On renonce à sa propre volonté, au temps qu'on avait soi-même, dans sa hâte, choisi pour la réalisation du grand dessein; on s'en remet à Dieu, en lui offrant la ferveur de ses désirs et le mérite de ses renoncements, en un mot sa souffrance.

Dans la réalité de l'histoire, beaucoup de croyants.

partagés entre les délais qu'apportait l'Église à sa propre réformation et les tentatives schismatiques de Calvin, ont vécu des années durant dans l'espoir du prochain concile qui « réformerait l'Église dans ses membres et dans son chef ». Le concile se réunit à Trente en 1545, et, après diverses interruptions, se clôtura en 1563 : il avait apporté aux problèmes soulevés par la Réforme une solution définitive et « ne varietur ».

Ce n'est point ici le lieu d'apprécier l'œuvre du concile de Trente. On sait qu'entre autres décisions, il ajoutait la Tradition à l'Écriture comme source et garantie de l'enseignement; qu'il niait la justification par la seule foi; qu'il consacrait l'idée et le terme de transsubstantiation; qu'il autorisait enfin le culte des Saints. En un mot, il opposait aux desiderata de la conscience protestante une fin de non-recevoir, qui achevait par son caractère solennel et authentique la séparation de fait. Le catholicisme, en s'opposant nettement à la Réforme, posait définitivement cette dernière dans son attitude intransigeante et schismatique.

Et, sans vouloir discréditer de près ou de loin les âmes généreuses qui embrassèrent les idées nouvelles, il est permis de reconnaître que ce qui leur fit défaut fut précisément la foi, au sens qu'on a dit plus haut. Trop exclusivement attachées au présent, il leur manqua l'espérance qui console et soutient. L'état de l'Église, au témoignage des historiens les moins suspects de partialité, constituait pour le croyant une véritable tentation. Était-il possible qu'à ce point affranchie de l'esprit évangélique, l'Église sortît de sa torpeur et recouvrât un jour ou l'autre le sens de sa

sublime mission? Humainement, rien ne faisait prévoir un tel miracle. Certes, la considération de son histoire offrait des exemples de rénovation. Mais il fallait surtout, pour ne pas désespérer, la foi en la parole de Jésus-Christ, en sa présence et en son action continuelle dans l'Église, malgré l'apparent démenti des faits. Attendre ou se révolter : tel était le dilemme. Attendre, en la préparant silencieusement, l'heure marquée de Dieu pour les réformes opportunes. Ou bien se révolter, paralyser par le schisme les meilleures inspirations, les rendre stériles peut-être, à tout le moins en retarder l'accomplissement pour des siècles.

Il y a, en effet, quelque naïveté à vouloir réformer une société, une Église, du dehors. Quiconque s'en sépare par le schisme s'isole du même coup; il perd toute influence sur la société ou sur l'Église qu'il prétendait réformer. Il leur devient étranger. Davantage, c'est un ennemi, et un ennemi d'un genre particulier, un transfuge avec tout ce que ce mot comporte d'odieux, de souvenirs foulés aux pieds, de tendresse oubliée ou méconnue, de vague félonie. Les idées qu'on voulait propager, loin de gagner à cet exode, y perdent de leur crédit; on les rend responsables de la défection du prosélyte; on les juge sans pitié, d'après cette conséquence extrême. On en prend le contre-pied; on en combat souvent jusqu'à ce qu'il y avait de meilleur. D'un mot, le schisme appelle inévitablement la décision conciliaire, avec la brutalité de sa formule et l'anathème qui y est joint, à l'adresse de ceux qui ne se soumettront pas.

La réforme ne saurait venir que de l'intérieur. Ainsi l'organisme se renouvelle beaucoup moins par l'appli-

cation extérieure que par l'absorption de substances destinées à purifier le sang. La méthode est ici évidemment ce qu'on a appelé l'intussusception. Pour se réformer, il faut qu'une société accepte les réformes, et non qu'elle les subisse ; qu'elle les fasse siennes par une adhésion volontaire, et non qu'on les lui impose à coups d'épée ou de codes.

Il semble bien que le réformateur doive demeurer au sein de la société qu'il veut réformer. Il a le choix, d'en sortir et de renoncer au rêve qui l'a soulevé au-dessus de la réalité, — ou bien de rester parmi ses coreligionnaires, d'essuyer la persécution sous toutes ses formes, grossières ou raffinées, d'attendre l'heure où l'idée pour laquelle il souffre portera ses fruits. « Il faut que le grain de blé soit jeté en terre et qu'il y pourrisse ; autrement, il ne fructifie pas... » Telle est la loi. Le Christ lui-même s'y est soumis. Si l'idée en vaut la peine, elle jaillira tôt ou tard du silence où on l'a ensevelie, et son sépulcre sera glorieux. Si, au contraire, ce n'est qu'une des formes multiples et séduisantes de l'erreur, le tombeau la gardera.

Voici deux témoignages, émanant de personnages célèbres par leur sainteté et la consécration officielle que celle-ci a reçue Ils illustreront l'attitude qu'on a essayé de décrire.

Le premier est de saint Charles Borromée, archevêque de Milan : « Le zèle et la douleur des désordres de Rome, disait-il à M. de Belley, m'a porté jusqu'à en écrire un livre épais de trois doigts, où ils étaient presque tous représentés. Mais, après avoir vu toutes les portes fermées à la réformation de ces abus, *et que Dieu seul pouvait le faire par des voies extraordinaires de sa providence*, je brûlai le livre, voyant que

ces vérités morales ne feraient que causer du scandale et publier les excès de ceux qui ne veulent pas changer de mœurs et qui sont devenus plus politiques qu'ecclésiastiques[1]. »

Le second émane de saint François de Sales lui-même :

« Ma fille, disait-il à la mère Angélique, voilà des sujets de larmes : car d'en parler au monde dans l'état où il est, c'est causer du scandale inutilement. Ces malades aiment leurs maux et n'en veulent pas guérir. Des conciles œcuméniques devraient réformer la tête et les membres, étant certainement par-dessus le Pape. Mais les Papes s'aigrissent lorsque l'Église ne plie pas toute sous eux, quoique, selon le vrai ordre de Dieu, elle soit au-dessus d'eux lorsque le concile est universellement et canoniquement assemblé. Je sais cela comme les docteurs qui en parlent, mais *la discrétion m'empêche d'en parler, parce que je ne vois pas de fruict à en tirer*[2]. »

Ces témoignages, qui datent de la fin du XVIe siècle, corrigent heureusement le tableau un peu idyllique que Bossuet a tracé des catholiques, à cette époque. Si ferme en effet qu'ait été la foi et si généreux que fût le désir d'y demeurer, d'y préparer, dans l'attente et le silence, des jours meilleurs, il s'est manifesté chez nombre d'âmes une manière d'impatience. Ici c'est une religieuse qui confie ses plaintes à son directeur de conscience. Là, c'est un évêque qui échange ses doléances avec un autre évêque. Mais combien de témoignages ont échappé à l'histoire,

1. Cité par Sainte-Beuve, *Port-Royal*, I, p. 221.
2. *Ibid*, I, p. 222.

pour n'avoir été que murmurés dans l'ombre d'un confessionnal, ou confiés dans l'abandon d'une conversation intime, d'une correspondance à jamais disparue ! Bossuet idéalise volontiers ses tableaux d'histoire. La réalité fut sans doute plus complexe et plus douloureuse. La foi, si robuste qu'on l'imagine, n'exclut point la clairvoyance et, à certaines heures, de l'amertume.

Il convient donc, si l'on veut être équitable, d'accorder que les Réformés n'étaient point nécessairement des orgueilleux et que, d'autre part, les plus zélés parmi les orthodoxes marquaient parfois du chagrin, presque de l'impatience. L'antithèse entre l'orgueil qui est faiblesse et l'humilité qui est force risquerait, si on la prenait au pied de la lettre, de sacrifier au souci de la forme oratoire la réalité des faits.

* * *

Il n'en reste pas moins vrai que toute une partie de la population en a plus ou moins consciemment appelé du présent, qui scandalisait, à un avenir meilleur, d'où les scandales auraient disparu. Si ces chrétiens n'ont pas haï la chaire, ils ont jugé fort sévèrement ceux qui y étaient assis. S'ils ont préféré l'unité à la rupture, ils ont connu l'angoisse et la tentation de rompre. Leur foi, pour avoir été éprouvée, n'en apparaît que plus forte et de meilleur aloi.

Il faut ajouter, pour être complet, que cet attachement a pu se fortifier, ici ou là, de la crainte qu'inspiraient alors les conséquences de l'hérésie ou encore

d'une fidélité particulière à la religion du roi. Il ne s'agit pas d'établir au XVI[e] siècle des divisions qui, en fait, n'existaient point. L'histoire ne se plie point aux abstractions. Ce qui est indéniable, c'est que, dans le rude conflit qui mit aux prises huguenots et catholiques, ces derniers avaient, entre autres motifs de demeurer fidèles à la religion de leur enfance, la double conviction qu'elle était immortelle et qu'ils pouvaient, dans la mesure de leurs forces, contribuer à sa réformation.

CHAPITRE V

L'HOSTILITÉ DE LA COUR
L'ATTITUDE DE RONSARD ET DES COURTISANS
(1550-1565)

Ronsard, *Œuvres choisies*. Edit. Becq de Fouquières, Paris. — Brunetière, *Un épisode de la vie de Ronsard. Études critiques*, t. VII. — Jean des Cognets, *Un article sur Ronsard*, à propos du *Ronsard*, de M. P. Villey (dans *L'Ouest-Éclair*).

Ronsard n'est pas seulement le sensuel élégiaque des *Amours* ni le chantre somptueux des *Odes*. Il est aussi l'auteur des *Discours des misères de ce temps;* et si cette partie de son œuvre n'est pas aussi universellement admirée que les *Odes* ou les *Amours*, elle n'en a pas moins une importance réelle. Les contemporains appréciaient les discours à leur juste valeur, c'est-à-dire comme des *actes*. De nos jours, Brunetière [1] leur a restitué leur véritable signification dans l'œuvre du poète. Ils nous révèlent non plus l'humaniste qu'était l'amant de Cassandre, de Marie et d'Hélène, mais l'homme, l'homme du xvie siècle, avec les préoccupations de son époque

1. *Études critiques*, VIIe série : Un épisode de la vie de Ronsard.

et de son milieu. Ronsard s'y montre avec une complaisance qui ne lui est pas habituelle. Il s'explique en particulier sur le chapitre de la religion.

De ce point de vue, les discours débordent la personnalité du poète. Plus exactement, Ronsard exprime ici des idées et des sentiments qui lui sont communs avec beaucoup de ses contemporains. Son témoignage vaut qu'on l'examine avec attention.

*
* *

Il importe assez peu à notre sujet de dresser ici la liste de ces discours. L'essentiel est qu'ils aient été écrits, les plus anciens en 1559, les plus récents en 1564, c'est-à-dire au milieu des guerres civiles. Cette observation a bien son importance. C'est, en effet, dans le temps même où catholiques et huguenots sont aux prises que le poète, sortant de sa tour d'ivoire, prend résolument parti pour la religion traditionnelle et fait à ses contemporains une véritable profession de foi.

Il est donc catholique.

Au prédicant genevois, qui l'accusait de paganisme, il répond fièrement par une sorte d'examen de conscience. Il lui donne l'emploi de son temps, — sa journée du chrétien :

M'éveillant au matin, devant que faire rien
J'invoque l'Éternel, le père de tout bien,
Le priant humblement de me donner sa grâce...
Qu'il chasse toute secte et toute erreur de moy,
Qu'il me veuille garder en ma première foy
Sans entreprendre rien qui blesse ma province (pays),
Très humble observateur des lois et de mon prince.

Les deux derniers vers jettent un jour singulier sur la pensée de Ronsard en matière de religion. Ils expliquent les raisons pour lesquelles le poète est catholique.

Il n'est pas nécessaire, après cet aveu, de noter que Ronsard rend grâces à Dieu après ses repas, qu'avant de se coucher il fait son oraison. Le détail de ses pratiques religieuses, qui se trouvent être au surplus celles de tout chrétien, ont ici moins d'intérêt que les mobiles auxquels il obéit en les accomplissant.

Sur ce point qu'il faut bien appeler la sincérité religieuse de Ronsard, les opinions des critiques se partagent et vont presque jusqu'à se contredire. Les uns [1], relevant dans la vie et dans l'œuvre du poète des traces indéniables de paganisme, ne voient dans ces épanchements religieux qu'un jeu d'artiste et surtout une flatterie de courtisan à l'adresse des rois officiellement chrétiens. Brunetière, au contraire, y salue comme une espèce de réveil de la foi traditionnelle et nationale au cœur d'un poète, jusque-là tout occupé des Muses et des Grâces.

Quelles sont exactement les raisons qui rattachent Ronsard au catholicisme? Comme il représente toute une fraction de la France à cette époque, — le monde des artistes et des courtisans, — nous aurons du même coup l'explication d'une partie au moins de l'hostilité qui arrêta le développement de la Réforme.

1. C'est l'opinion d'un critique très judicieux, Jean des Cognets, à propos du *Ronsard* de M. P. Villey.

*
* *

Il ne faut point chercher de métaphysique dans les vers de Ronsard. Il n'a pas, quoi qu'en dise Brunetière, la tournure d'esprit d'un théologien. Seul le bons sens parle en ses écrits, — ou, plus simplement, l'expérience qu'il a faite des discordes civiles et de l'état où elles ont réduit la France :

... Ces nouveaux tyrans qui la France ont pillée,
Vollée, assassinée, à force dépouillée...

des ruines matérielles amoncelées sur le territoire :

On a fait des lieux saincts une horrible voirie
Un assassinement et une pillerie...

des citoyens d'un même pays levés les uns contre les autres :

Ce monstre arme le fils contre son propre père,
Et le frère, ô malheur, arme contre son frère,
La sœur contre la sœur....
L'oncle hait le nepveu, le serviteur son maître...

de l'autorité royale, enfin, bafouée par des sujets révoltés :

le sujet a brisé
Le serment qu'il devait à son roi méprisé...

et, par delà ces ruines en quelque sorte visibles, la tradition nationale interrompue, reniée :

Hà, que diront là-bas sous leurs tombes poudreuses
Nos Pépins, nos Martels, nos Charles, nos Loys?...
Ils se repentiront d'avoir tant travaillé
Pour un peuple mutin divisé de courage
Qui perd en se jouant un si bel héritage...

Avec un parti pris qui accuse l'ardeur de ses con-

victions, Ronsard fait retomber sur les seuls Réformés la responsabilité de ces calamités.

Non pas qu'il méconnaisse absolument le bien-fondé de certaines de leurs revendications. Il sait les défaillances de la Papauté :

> Car depuis saint Grégoire
> Nul Pontife romain, dont le nom soit notoire,
> En chaire ne prescha...

Il sait également les fautes du clergé :

> Il ne faut s'étonner, chrétiens, que la nacelle
> Du bon pasteur saint Pierre en ce monde chancelle,
> Puisque les ignorants, les enfants de quinze ans,
> Je ne sais quels muguets, je ne sais quels plaisants,
> Ont les biens de l'Église...

Il a même, de son propre aveu, subi la séduction de la Réforme :

> J'ay autrefois gouté, quand j'etais jeune d'âge,
> Du miel empoisonné de votre doux breuvage,...

Et, si l'on veut savoir ce qui l'a retenu sur cette pente, il faut l'aller chercher dans les objections et dans les reproches qu'il adresse aux Réformés.

Ronsard a besoin, en matière de religion, premièrement de *tradition* :

> ... Après il faut tenir les lois de vos aïeux
> Et garder que le peuple imprime en sa cervelle
> Le curieux discours d'une secte nouvelle...

Il a besoin, en second lieu, d'*unité dans la doctrine :*

> Vous devriez pour le moins, avant que nous troubler,
> Être ensemble d'accord sans vous desassembler...
> Les uns sont Zwingliens, les autres Luthéristes,
> Les autres Puritains, Quintins, Anabaptistes,
> Les autres de Calvin vont adorant les pas.
> L'un est prédestiné et l'autre ne l'est pas...

Il a besoin, enfin, d'*ordre et de paix*, — d'ordre dans la paix :

Ne prêche plus en France une évangile armée...
Eh quoi! brûler maisons, piller et brigander,
Tuer, assassiner, par force commander,
N'obéir plus aux rois, assembler des armées,
Appelez-vous cela Églises réformées?

Son idéal, d'un mot, c'est la paix sociale :

Donne, je te suppli, que cette royne mère
Puisse de ces deux camps apaiser la colère!...

*
* *

Là-dessus une critique hostile ou simplement superficielle objectera que ce sont là des poésies de commande, et que « dans le cas où les rois très chrétiens, comme on peut le craindre à certains moments, se fussent déclarés pour la Réforme, ils eussent sans peine entraîné dans la nouvelle confession Ronsard. Sans se mettre en frais, celui-ci aurait pu retourner son éloquence contre les catholiques, en modifiant quelques traits, mais en gardant pour fondement de ses discours la même raison d'État[1]. »

C'est méconnaître d'abord, dans les *Discours*, une sincérité qui range certains de ces vers parmi les plus beaux de notre langue. Quand il s'adresse à de Bèze et qu'il lui dit :

De Bèze, ce n'est point une terre gothique
Ny une région tartare ny scythique,
C'est celle où tu naquis, qui douce te receut
Alors qu'à Vezelay ta mère te conceut,
Celle qui t'a nourry et qui t'a fait apprendre
Les sciences et les arts, en ta jeunesse tendre.
Pour lui faire service...

1. Jean des Cognets, *loc. cit.*

il y a là autre chose, — plus et mieux, — qu'un jeu de rhétorique ou qu'un exercice de commande.

Reste, il faut bien l'avouer, l'impression qui se dégage de l'œuvre de Ronsard, et qui est franchement païenne. Nul ne songe à le nier. Mais, au lieu de condamner les *Discours* au nom des *Odes* et des *Amours*, peut-être vaudrait-il mieux reconnaître que si les *Amours* et les *Odes* sont une chose, d'inspiration nettement païenne, les *Discours* en sont une autre, d'une inspiration toute différente, contradictoire (si l'on veut) et, pour tout dire, chrétienne. Il y a là deux façons de penser, ou, plus exactement, de sentir. L'artiste, chez Ronsard, était païen de goût, d'éducation, de discipline. L'homme était chrétien, par tradition (je l'avoue) plus que par ferveur intime. L'idéal eût été sans doute que l'artiste mît son art au service des convictions de l'homme. Ronsard était précisément de ceux qui établissent, suivant le mot fameux de Renan, une « cloison étanche » entre leur religion et le reste de leur existence :

« Un Montaigne, un Ronsard, a-t-on dit, ont élevé en quelque sorte des cloisons étanches dans leur âme et dans leur vie. Ils ont une religion... Ils donnent à ces croyances, à ces usages, quelques instants réglés chaque jour, et partout leur respect. Mais, ces instants passés et le respect satisfait, ils vivent en humanistes et en païens[1]. »

On ne saurait entrer avec plus d'intelligente compréhension dans l'âme de ces dilettantes, telle que l'avait faite la vie de cour, particulièrement au XVIe siècle, dans l'entourage brillant des Valois. On se

1. F. Strowsky, *Montaigne*, p. 110.

rattache, par le fil mystérieux de l'hérédité, de l'éducation première, aux anciennes croyances. On les respecte, comme un patrimoine de famille autant que comme un patrimoine national. On leur rend publiquement l'hommage qu'elles méritent. L'esprit, comme le cœur, les accueille sans les contrôler, parce qu'on les sait, de soi, incontrôlables :

Tout homme qui voudra soigneusement s'enquerre
De quoi Dieu fit le ciel, les ondes et la terre,
Il y perdra l'esprit, car Dieu qui est caché
Ne veut que son secret soit ainsi recherché...
Il fait bon disputer des choses naturelles,
Mais non pas de la foy...

Ce scepticisme transcendental, qui se déguise à peine sous l'acquiescement qu'on donne à l'enseignement de la vérité révélée, neutralise, si l'on peut dire, l'action des dogmes sur le reste de la vie. Dieu ne devient jamais « sensible au cœur », selon la forte parole de Pascal. Il demeure à l'état d'idée. Il « n'informe » pas l'existence. Et la foi la plus inébranlable s'allie, de la sorte, à la liberté des mœurs, voire à la licence.

Il y a ainsi en Ronsard un païen et un chrétien.

La fermeté de ses convictions catholiques ne le tyrannise pas. Certes, il s'acquitte (du moins il le déclare) des pratiques de la piété chrétienne. Puis, sans transition, il passe aux devoirs de société, qui se trouvaient être, au XVIe siècle, passablement frivoles :

Je cherche compaignie ou je joue à la prime,
Je voltige ou je saute, ou je lutte, ou j'escrime,
Je dis le mot pour rire, et à la vérité
Je ne loge chez moi trop de sévérité ;
J'aime à faire l'amour, j'aime à parler aux femmes,
A mettre par écrit mes amoureuses flammes,
J'aime le bal, la danse et les masques aussi...

On n'avoue pas plus ingénument qu'on aime le monde, ses plaisirs et jusqu'à ses vanités. Voilà le païen dans Ronsard. Et voici à présent le chrétien :

Appelez-vous athée
Celui qui dès enfance onc du cœur n'a ôtée
La foy de ses aïeuls, qui ne trouble les lois
De son pays natal, les peuples et les roys?
Appelez-vous athée un homme qui ne prise
Vos songes contre faits, les monstres de l'Église,
Qui croit en un seul Dieu, qui croit au Saint-Esprit,
Qui croit de tout son cœur au Sauveur Jésus-Christ?...

L'énigme de cette contradiction se résout dans le parti pris de ne point mêler au trantran de la vie ordinaire les croyances d'ordre métaphysique ou religieux.

Et il est bien possible, après cela, que Ronsard eût suivi son roi dans les vicissitudes d'une évolution religieuse. Il n'en faut point conclure qu'il n'était pas chrétien, ni même catholique, mais qu'il subordonnait son catholicisme à des conditions d'ordre national et de loyalisme. On peut concevoir une manière plus élevée d'entendre la religion. Il n'empêche que c'est parce qu'il l'entendait ainsi que Ronsard n'est pas devenu protestant. Il mettait en pratique l'axiome bien connu : « Cujus regio ejus relligio ». Il rejetait la Réforme parce qu'elle était, de fait sinon d'intention, en désaccord avec la royauté[1].

1. A ceux qui s'étonneraient de l'attitude de Ronsard en matière de religion, nous rappellerons que cette attitude a été adoptée, de nos jours, par l'école néo-monarchiste de l'Action Française, catholique parce que française et royaliste.

*
* *

Cette attitude est plus commune au XVIe siècle qu'on ne l'imagine. Toute la partie de la noblesse française qui n'a pas subi la séduction de la Réforme pensait et sentait comme Ronsard. Son catholicisme était de même nature, sincère sans nul doute, mais sans communication avec la vie ordinaire. Un peu plus qu'une élégance, assurément. Une partie du patrimoine individuel et collectif. Une des raisons, entre beaucoup d'autres, qui rattachaient au trône. Cette religion facile n'excluait ni les engouements de l'esprit pour l'antiquité recouvrée, ni la liberté des mœurs ni même la licence. Elle était un bien, sans être un fardeau. On la retrouvait, au besoin, et le moment venu. En tout cas, elle s'opposait violemment à la conception calviniste.

Le calvinisme, en effet, tel qu'il s'était élaboré au milieu des persécutions et des controverses, allait directement à contredire le principe qui a été énoncé plus haut aussi bien que le genre de vie inauguré à la cour des Valois. Dans la mesure où il exaltait l'illumination du croyant par la lecture du livre sacré, il restreignait, si même il ne la niait pas, l'autorité qui s'attachait jusque-là à la préférence du prince pour la confession romaine. D'autre part, personne ne contestera que le paganisme, importé des cours d'Italie, était précisément censuré par la morale rigoureuse de Calvin.

A moins d'influences particulières, comme pouvaient l'être la parenté, l'affection, ou encore une tournure d'esprit mystique, ou enfin des ambitions

politiques plus ou moins conscientes, plus ou moins avouées, la noblesse française ne pouvait se rallier à la Réforme. Elle avait deux raisons pour une de ne le point faire : l'exemple royal, qui à cette époque faisait loi, et la facilité des mœurs, à la cour.

Un juge excellent l'a dit : « Est-ce la discipline calviniste qui a effrayé nos ancêtres ? La France a-t-elle eu peur de Calvin ? La noblesse française peut-être[1]. »

Elle était en même temps fidèle à son Roi.

Pierre de Ronsard, gentilhomme de la Chambre du roi, s'est fait sur ce point l'interprète de la noblesse française.

1. Bossert, *Calvin*, p. 269 (Les Grands Ecrivains, Hachette).

CHAPITRE VI

LE PARTI DE L'ORDRE CONTRE LA RÉFORME (MICHEL DE L'HOSPITAL LA SATIRE MÉNIPPÉE — HENRI IV)

Michel de l'Hospital, *Œuvres*, éd. Dufey, Paris, 1824-1825 (en particulier les Harangues). — *Satire Ménippée*, Éd. Labitte, Paris. — Henri IV, Lettres missives extraites des *Documents inédits de l'Histoire de France*, Berger de Xivrey, 1843-1855.

Il existe, au XVI[e] siècle, tout un groupe d'esprits unis dans un même idéal et dévoués à une même cause. Il s'étend, à travers l'histoire de la Réforme, de Michel de l'Hospital, qui fut chancelier sous Charles IX, jusqu'à Henri IV, qui mit fin aux guerres de religion. Il se recrute un peu partout, — dans le Parlement, dans l'Église et dans la bourgeoisie. Il est représenté, en littérature, par la *Satire Ménippée*. Il mérite qu'on s'y arrête, dans une étude où il est question de déterminer les divers courants qui se sont opposés au développement du calvinisme. On l'appelle, d'un terme unanimement accepté, le parti des *Politiques*.

On aura, je crois, marqué plus nettement qu'on ne l'a fait jusqu'ici son originalité quand on l'aura

replacé dans les circonstances historiques où il s'est constitué. Ce ne sont point seulement les hommes, dont la figure se trouvera précisée. C'est encore et surtout l'idéal, qu'ils servaient et qui n'est autre qu'une disposition fondamentale du tempérament français, — le sentiment patriotique exalté par les ruines qu'entraînent les guerres civiles.

*
* *

Michel de l'Hospital a laissé le souvenir d'un honnête homme plus encore que celui d'un écrivain de talent. Chancelier de France, de 1560 à 1568, sous la régence de Catherine de Médicis, il conçoit le projet d'un parti moyen, d'un tiers parti, où se rencontreraient sur le terrain d'une tolérance intelligente les esprits libéraux du temps.

Son programme repose, en effet, sur l'idée de tolérance. Non que Michel de l'Hospital abdiquât ses croyances personnelles. Catholique il était, catholique il voulait demeurer. Il ne faisait, du reste, aucune difficulté d'avouer que la Réforme était née des abus dont souffrait l'Église catholique : « Considérons que la dissolution de notre Église a esté cause de la naissance des hérésies. » Mais il était, par ailleurs, convaincu que ce qu'il appelait l'hérésie disparaîtrait avec ces mêmes abus. « [Considérons que] la réformation [de notre Église] pourra estre la cause de les esteindre [les hérésies]. » Il n'éprouve donc, à aucun moment, l'angoisse du croyant qui ne sait plus où se trouve le dépôt de la vérité. Il n'en est pas réduit, comme le fidèle dont parle Bossuet, à attendre de l'avenir et de Dieu les

fruits d'amélioration. Homme d'État, essentiellement pratique, il envisage la réformation intérieure du catholicisme comme la conséquence d'une série de mesures, en quelque sorte administratives. Un concile, selon lui, ne saurait manquer de restaurer l'intégrité de la foi et la ferveur de la vie religieuse.

Rassuré touchant la possibilité d'une réformation dans l'Église et ses heureux effets par rapport à l'hérésie, Michel de l'Hospital ne se dissimule pas que l'état présent de la chrétienté, en France, est pitoyable. « Ostons ces mots diaboliques, noms de parts [partis], factions, et séditions, luthériens, huguenots, papistes; ne changeons le nom de chrestiens. » Le passage est significatif de ce qu'il faut appeler la mentalité du Chancelier. Il s'élève d'abord au-dessus des discussions d'ordre théologique, comme feront les auteurs de la *Ménippée* et comme fera Henri IV. Il y a bien, à ses yeux, des subtilités dans ce qui sépare un calviniste d'un luthérien et ces deux sortes de croyants d'un papiste. Soyons précis. Ne nous payons pas de mots, dirait-il volontiers. Papistes, luthériens, calvinistes, ont par delà leur chef, — le Pape, Luther ou Calvin, — une source commune, le Christ, qui est la tête ou le chef (caput) du Christianisme.

Ce principe posé, Michel de l'Hospital en déduisait, par voie de conséquence, les règles de la conduite à tenir à l'égard des dissidents en France.

La violence est impuissante à convaincre l'esprit et à toucher le cœur : « Le coulteau vaut peu contre l'esprit, si ce n'est à perdre l'âme ensemble avec le corps. »

A la répression brutale, le chancelier voulait qu'on

opposât des moyens d'ordre mystique : le *bon exemple*, d'abord : « Il nous faut dorénavant nous garnir de vertus et bonnes mœurs... La bonne vie, comme dict le proverbe, persuade plus que l'oraison. » En second lieu, la *prière*, qui est l'intervention de Dieu lui-même : « [Il faut] les assaillir [les hérétiques] avec les armes de la charité, prière... Prions Dieu incessamment pour eulx et faisons tout ce que possible nous sera... » Enfin, la *discussion*, sans parti pris, sans aigreur, dans le dessein, non de triompher orgueilleusement d'un adversaire, mais de lui rendre le plus grand service qui soit au monde : « [Il faut] les assaillir [les hérétiques] avec persuasion, parolles de Dieu, qui sont propres à tel combat... »

Il déclarait encore, dans cette harangue prononcée à l'ouverture des États Généraux d'Orléans (13 décembre 1560) :

« Nous devons par tous les moyens essayer de retirer ceux qui sont en erreur, et ne faire [pas] comme celui qui voyant l'homme ou beste chargée dedans le fossé, au lieu de la retirer, luy donne du pied; nous la devons aider sans attendre qu'on nous demande secours. Qui faict autrement est sans charité : c'est plus haïr les hommes que les vices. »

Et un peu plus loin, dans le même discours :

« La douceur profitera plus que la rigueur. »

On sait quel accueil ces directions trouvèrent d'abord auprès de la régente Catherine de Médicis. Cette dernière provoqua, en septembre 1561, une entrevue des ministres des deux confessions, en vue d'établir un accord. Ce fut le colloque de Poissy, qui n'aboutit point. L'édit de janvier (1562) accordait néanmoins aux calvinistes la liberté de célébrer

publiquement leur culte. Cette paix ne devait pas durer; et Catherine elle-même, favorable d'abord aux idées de tolérance, devait dans la suite, par haine pour Coligny, conseiller à Charles IX l'odieux massacre de la Saint-Barthélemy (24 août 1572).

C'était la politique même de Michel de l'Hospital qui se trouvait condamnée ce jour-là. Il n'avait point attendu pour se retirer. Dès 1568, il abandonnait le pouvoir. Toutefois, son idéal bafoué devait rencontrer d'autres défenseurs, jusqu'à ce qu'enfin, érigé ouvertement en système politique, il trouvât dans la personne du Béarnais un roi assez courageux pour le réaliser.

*
* *

Les auteurs de la *Satire Ménippée* nous sont connus. Pierre Le Roy était chanoine de Rouen; Gillot, conseiller au Parlement; Rapin, grand prévost de la connétablie; Passerat, professeur au Collège de France et philologue de mérite. Florent était un érudit, et Pierre Pithon un légiste. Ils avaient, comme on voit, quelque autorité.

Le point de vue où ils se placent est, à tout le moins, original. Ils abandonnent aux théologiens de l'une ou l'autre Église les discussions sur le libre arbitre, la Cène ou les processions. Ils se défient des spéculations hasardeuses, nées et entretenues dans la Sorbonne. Ces bourgeois, que l'amitié de Gillot réunit tous les soirs, dans son logis du quai des Orfèvres, mettent au-dessus de tout le souci des réalités, — de la réalité sociale. Ils n'ignorent certes ni la matière des débats théologiques, ni les res-

sources qu'offrent à des esprits processifs la chicane ou l'érudition. Mais ils sont trop intelligents pour se laisser prendre à la piperie des mots ou des doctrines. Le droit, l'érudition, la théologie elle-même, sont des choses; la réalité sociale en est une autre.

Or, quelle est, à cette date, la réalité? La France divisée en deux factions; la guerre civile désolant les villes et les campagnes; l'autorité royale compromise dans ce débat fratricide et bientôt exclue, par la violence des factieux, du droit souverain, qui lui eût permis de juger; l'étranger guettant aux frontières l'heure critique où sa présence devenue nécessaire lui conférera sur le trône de France des droits aussi assurés que ceux de la succession dynastique; des persécutions; la prison et la mort se trouvant aux mains des partis adverses l'arme de tous les jours : tel était le spectacle offert aux méditations de ces hommes, qui avaient trop d'esprit pour ne pas être choqués des excès du fanatisme, d'où qu'il vînt, et trop de cœur pour ne se point révolter devant les funestes conséquences de la guerre civile.

Il convient d'observer qu'ils n'étaient pas indifférents en matière de religion. Ils adhéraient officiellement, — et de cœur, — au catholicisme. Deux d'entre eux, Chrestien et Pithon, étaient venus du calvinisme à la confession romaine. Leur foi ne saurait donc être mise en doute; et il faut renoncer à voir, dans les Politiques, des huguenots déguisés, ou seulement des indifférents. Ils n'avaient non plus d'ambition. Ce sont des gens de conviction profonde, qui se refusent à confondre la religion avec les intérêts d'ordre politique qu'on déguisait, à droite et à gauche, sous ce nom.

On a écrit à ce propos : « Ils n'étaient ni ministres, ni grands seigneurs, ni chefs de parti, ni tribuns[1]... » Ce sont encore un coup d'honnêtes gens, dépourvus de parti pris philosophique et de fanatisme religieux, et soucieux avant tout des réalités. Leur point de vue est essentiellement *pratique*.

Si donc l'on se rappelle la forte étymologie du mot, et qu'il a sa racine dans le terme même par où les anciens désignaient la patrie (πόλις, cité, en un temps où la cité était aussi la patrie), on conviendra aisément que ces politiques étaient tout simplement des patriotes, et que leur idéal de France pacifiée était l'idéal même du patriotisme éclairé.

On le comprend mieux encore, quand on approfondit d'une part le rôle de la Ligue, et, de l'autre, les thèmes principaux de la *Satire Ménippée*.

Quelque opinion qu'on professe, en matière de religion, on ne saurait oublier que la Ligue, constituée d'abord en face du calvinisme, se dressa ensuite en face de la royauté elle-même, quand la royauté en la personne de Henri III se refusa à subir plus longtemps la tyrannie des meneurs, ou quand elle fut sur le point de passer à un adepte de la Réforme, à Henri de Béarn. On put se faire illusion, quelques années durant, sur les desseins d'ordre religieux qu'elle affichait. Mais sa révolte ouverte contre l'autorité royale, puis, devant la menace d'un roi calviniste, son appel à l'étranger, au catholique Philippe II, ne permirent plus de doute sur le caractère exclusivement politique de ce groupement. Ni la considération des ruines amoncelées dans tout le

1. Ch. Labitte.

pays par ces luttes intestines, ni la pudeur du sol national livré sans défense à l'Espagnol, n'étaient donc capables de tempérer l'ardeur farouche d'un zèle prétendûment religieux.

Une voix s'éleva, anonyme et, à ce titre, interprète d'une partie considérable de la nation. Ce fut la *Satire Ménippée*. Elle repose, en effet, tout entière sur ces deux thèmes, qui s'accordent merveilleusement aux deux griefs qu'on vient d'établir contre la Ligue : l'absence totale de sentiment patriotique, chez les Ligueurs, et leur indifférence aux misères du peuple.

Il faut faire évidemment, dans la *Satire Ménippée*, la part de la littérature en général et, particulièrement, du genre qui y a été adopté. Si sincère qu'on la suppose, il y a çà et là, dans ce pamphlet, des traits où se retrouve le plaisir secret qu'éprouvera toujours un esprit averti, délicat et lettré, à souligner les aberrations du parti au pouvoir. C'est précisément à ce caractère littéraire, à ce souci d'art jusque dans la satire, que l'œuvre de Gillot et de ses amis a dû de surnager dans le naufrage des pamphlets du XVIe siècle.

L'artifice littéraire se trahit, du reste, beaucoup plus dans les harangues du Légal, de Pelvé ou de Rose, qui visent nettement le caractère politique de la Ligue, que dans la harangue de d'Aubray, où passe l'accent vibrant et personnel d'une protestation contre les conséquences lamentables de la discorde religieuse.

Quel est, en effet, le thème et comme le leit-motiv des harangues prononcées par le Légal, par le cardinal de Pelvé et par le recteur Rose? C'est la néces-

sité d'écarter du trône de France Henri de Béarn, même converti. Le duc de Mayenne déclare : « Encore que j'aie faict semblant par ma dernière Déclaration, et par ma réponse subséquente, de désirer la conversion du roy de Navarre, je vous prie de croire que je ne désire rien moins : et aymeroye mieux veoir ma femme, mon nepveu, et tous mes cousins et parents morts que veoir ce Béarnais à la messe... Bien vray est que si ladite conversion advenoit à bon escient, je seroy en grande peine, et tiendroy le loup par les oreilles[1]. »

Les mêmes préoccupations d'ordre politique se retrouvent dans la harangue du cardinal de Pelvé : « Je retournerai donc à vous, Monsieur le lieutenant, et vous dyrai que si j'eusse trouvé en France les affaires avoir réussi selon les intelligences et pratiques que j'ay menées depuis vingt-cinq ans avec les Espagnols à Rome, je verrais maintenant feu Monsieur vostre frère en ce throne royal... S'il allait [le Biarmois] se convertir et ouyr une meschante messe seulement, nous serions appelez et aurions perdu tout à coup nos doublons[2]... »

La complicité des meneurs de la Ligue avec les Espagnols est partout dénoncée, et sous les formes les plus variées. La malice des auteurs a imaginé les aveux les plus naïfs ou les plus truculents sur les lèvres de soldats, comme Rieux, les plus impudents dans la bouche du cardinal-légat, du recteur Rose ou de Mayenne. La satire, il faut le reconnaître, confine parfois à la charge et communique aux person-

1. *Satire Ménippée*, Ed. Labitte, p. 53, 55.
2. *Ibid*, p. 72, 75.

nages historiques des allures d'épopée héroï-comique et comme caricaturales. Toutefois, la vérité des caractères n'est pas altérée en son fond. On sent, à travers ces formes variées d'un même thème, la réalité d'une attitude qui fut celle des Ligueurs, à savoir, un parti pris de faire triompher leur confession par tous les moyens, y compris l'appel à l'étranger.

Le ton est plus humain, et par moments attendri, dans la harangue de d'Aubray. La verve, qui partout ailleurs soutient la gageure de ces parodies amusantes et bouffonnes, est ici traversée d'un sentiment de pitié. L'auteur, Pierre Pithon, se détache sur le groupe des collaborateurs, à telle enseigne que certains critiques ont voulu voir dans cette harangue comme la première revendication du peuple. C'est sans doute exagérer, si, comme on va le montrer, la harangue de d'Aubray est surtout un tableau apitoyé de l'état où les guerres civiles avaient réduit la France.

On connaît le passage fameux :

« O Paris, qui n'es plus Paris, mais une spelunque de bestes farouches, une citadelle d'Espagnols, Wallons et Napolitains, un asile et seûre retraite de voleurs, meurtriers et assassinateurs, ne veux-tu jamais te ressentir de ta dignité et te souvenir qui tu as été, au prix de ce que tu es? ne veux-tu jamais te guérir de ceste frénésie qui, pour un légitime et gratieux Roy, t'as engendré cinquante roytelets, et cinquante tyrans [1]?...

« Tu n'as peu supporter ton roy si débonnaire, si

1. *Satire Ménippée*, p. 127.

facile, si familier, qui s'estoit rendu comme concitoyen, et bourgeois de la ville, qu'il a enrichie, qu'il a embellie de somptueux bastiments, accreue de forts et superbes remparts, ornée de privilèges et exemptions honorables : que dis-je, peu supporter? c'est bien pis : tu l'as chassé.... tu l'as poursuivy.... tu l'as assassiné [1]....

« Mais je ne puis en discourir qu'avec trop de regret de veoir les choses en l'état qu'elles sont, au prix qu'elles estoient alors : chacun avoit encore en ce temps-là du bled en son grenier, et du vin en sa cave; chacun avait sa vaisselle d'argent, et sa tapisserie, et ses meubles. — Mais maintenant qui se peut vanter d'avoir de quoy vivre pour trois semaines, si ce ne sont les voleurs?... Où sont nos sales et nos chambres?... Où sont nos festins et nos tables friandes? Nous voilà réduits au laict et au fromage blanc [2]...

« Et néantmoins voulez qu'on croye que ce que vous en faictes n'est que pour la conservation de la religion et de l'Estat [3]... »

Hardiment, l'orateur s'est élevé des effets à la cause : « A fructibus eorum cognoscetis eos, on congnoist à la longue quelles sont les intentions des hommes par leurs œuvres et leurs effets. » Il dénonce la politique espagnole, qui vise à réunir l'Espagne et les Pays-Bas, soit par un mariage, soit par l'élection d'une princesse espagnole au trône de France. Il dénonce, en second lieu, la rivalité des deux familles de Condé et de Guise. C'est là, et non « dans la

1. *Satire Ménippée*, p. 128.
2, *Ibid.*, p. 129.
3. *Ibid.*, p. 132.

diversité de religion, comme on a faict jusques icy croire aux simples et aux idiots », que se trouve le secret de l'action des Ligueurs.

Les honnêtes gens ont pu se faire, un moment, illusion sur la sincérité des Ligueurs, et adhérer au mouvement. « Aucuns vous crurent, et quant à moi, qui ne suis pas des plus rusés, j'en ai eu quelque opinion et me joigny de ce parti, par la crainte que j'ay toujours eue de perdre ma religion; beaucoup de bonnes gens ont faict comme moy, qui ne s'en sont pas trouvé mieux... »

On saisit là sur le vif la raison à la fois du succès de la Ligue et de la défaveur qu'elle rencontra, quand son véritable but apparut à tous les yeux. On y adhéra par principe et par religion. On s'en détacha dès que sa signification politique fut avérée. Les Politiques, comme avant eux Michel de l'Hospital, mettent au-dessus des partis la religion; ils craignent de la perdre. Mais ils ne veulent pas la compromettre; ils ne permettent pas qu'on couvre de son nom le malheur de Paris et de la province, — et les souffrances de tout un peuple. Ce ne sont pas des théologiens; ce sont des honnêtes gens, comme Michel de l'Hospital. Ils ne cherchent pas la vérité de telle ou telle confession, comparée à sa rivale: ils veulent la paix du royaume. Ce sont des patriotes.

*
* *

Henri IV est le dernier des Politiques, au XVIe siècle. Il a sans doute profité du mouvement d'idées qu'ils avaient créé; mais il a prêté à ce mouvement l'auto-

rité de son nom, de la mission qui l'attendait, et aussi l'esprit de décision qu'il apportait en toutes choses, l'espèce d'héroïsme bon enfant qui, en fin de compte, a rallié la majeure partie de la France, à cette époque.

La conversion du Béarnais, si redoutée par les Ligueurs, a déterminé le triomphe du parti des *Politiques*. Elle a entraîné, comme une conséquence logique, la ruine des prétentions de l'Espagnol sur le trône de France, et elle a mis fin aux luttes qui désolaient le pays. L'intérêt national a eu raison des ambitions particulières. Ce n'est pas seulement au profit d'une branche dynastique, — celle des Bourbons, — que s'est faite la paix en 1598, c'est au profit du pays lui-même.

On ne saurait expliquer ce qu'on a appelé la conversion de Henri IV que par la considération des intérêts supérieurs de la France. Il faut en effet renoncer à y voir, comme le font habituellement les apologistes catholiques, l'aboutissement d'une crise proprement religieuse, ou, comme le font les historiens protestants, le résultat d'un calcul intéressé et strictement égoïste.

Sans mettre ici en question la religion de Henri IV, — nous avons là-dessus trop peu de témoignages, — il est téméraire d'affirmer qu'il s'intéressait pour elles-mêmes aux discussions théologiques. Ce n'était pas un théologien, mais un capitaine. Il avait trouvé établie dans la maison paternelle la religion réformée. Il y grandit et s'y attacha probablement beaucoup plus à raison de l'hostilité qu'on témoignait alors à la Réforme que pour le dogme lui-même, ou la morale, ou encore la liturgie nouvelle. On sait assez

que le vert-galant n'avait point l'âme d'un clerc. Il était au reste religieux, si l'on entend par là le sentiment des relations mystérieuses qui nous unissent à la divinité. Il écrivait, par exemple, à la veille d'une bataille : « L'yssue en est en la main de Dieu, qui en a déjà ordonné ce qui doibt advenir et qu'il congnoist être expédient pour sa gloire et pour le salut de mon peuple... » Et, dans le même billet, il ajoutait : « Si je meurs, ma pénultième pensée sera à vous (Madame) et ma dernière à Dieu. » Cela est d'un ton grave et qui trahit une conviction intime; mais cela se pourrait rencontrer indifféremment sous la plume d'un papiste ou d'un huguenot. Il n'apparaît donc pas que le Béarnais ait été bien sensible aux arguments qui s'échangeaient entre les théologiens de l'une et l'autre confession. Il connaissait assez l'Évangile pour opposer des difficultés aux évêques qui avaient entrepris de l'instruire dans l'orthodoxie romaine. Il disputa, dit-on, pied à pied certains points du dogme calviniste. Il ne faudrait pas en conclure qu'il eût l'âme d'un docteur de Sorbonne. Il faut donc renoncer à voir, dans son abjuration, le triomphe d'une théologie particulière sur sa rivale. A plus forte raison, l'idée d'un plan providentiel dans lequel rentrerait ce coup de la grâce ne saurait-elle se réclamer de l'histoire. C'est une hypothèse grandiose, qu'il est également impossible de contredire et de justifier. Cela est en dehors de l'histoire, et sur un autre plan. Pascal dirait : d'un autre ordre.

Pareillement, il est injuste, croyons-nous, de voir dans la conversion de Henri IV un calcul proprement intéressé. On connaît la forme lapidaire que la légende a donnée à cette hypothèse. « Paris vaut bien

une messe », aurait dit le Béarnais. Ce sont là propos tendancieux, où se retrouve la rancœur bien naturelle aux calvinistes à l'égard du Prince qui décevait leurs espérances. Cette vue s'accorde mal avec ce que l'on sait par ailleurs du capitaine, assez vaillant pour conquérir à la pointe de l'épée ce qu'on refusait d'accorder à ses droits légitimes. On insinue volontiers qu'il était, lors de son abjuration, las de combattre ou désespéré de vaincre. Lassitude et désespoir sont des sentiments qui paraissent, à l'observateur impartial, étrangers à l'âme du Béarnais.

Il a eu pitié du royaume, tout simplement. Il a eu pitié de ceux qu'il regardait comme « son peuple », et en particulier de son bon peuple de Paris, réduit par la prédication haineuse des Boucher et consorts aux horreurs du siège, à la famine et à la mort. Personnellement, il eût supporté des mois encore la vie incommode des camps et les hasards de la guerre. Il avait assez de vaillance pour y suffire. Il n'a pas pu supporter l'idée qu'à cause de lui, de son adhésion à une confession religieuse considérée comme schismatique, des vieillards, des femmes et des enfants souffraient et mouraient. L'abjuration lui a paru un acte nécessaire, une décision « hardie », pour emprunter une expression de Bossuet. Il l'a envisagée beaucoup moins au point de vue philosophique ou religieux, et comme une adhésion à tel credo plutôt qu'à tel autre, que comme le moyen *pratique* de mettre un terme à la guerre civile. Il ne prévoyait pas, le bon roi Henri, qu'il se trouverait des gens assez aveuglés pour ne point se rendre, et même un moine fanatique pour lui faire expier d'un coup de poignard cette généreuse résolution. Il

voyait, par delà son abjuration, Paris ouvrant ses portes et tout le royaume pacifié. Ce qu'on appelle sa conversion n'est donc, à ce qu'il semble, ni un calcul grossier ni une décision d'ordre religieux. C'était un acte de sagesse, et, pour reprendre le terme au sens où on l'a défini, un acte de haute *politique*.

*
* *

C'est par où Henri IV se rattache à Michel de l'Hospital et aux auteurs de la *Ménippée*. Un même idéal unit, à travers l'histoire de la Réforme, ces hommes qui différaient entre eux d'origine et de tempérament : c'était la paix du royaume, le bien de la patrie (πόλις).

Toutefois, il convient de noter que cet idéal va se précisant avec les circonstances. Chez le chancelier, c'est un rêve de tolérance, alors chimérique dans ce conflit des passions exaltées. Chez les auteurs de la *Ménippée*, c'est un désir très vif de l'ordre social, incompatible avec les dissensions religieuses. Chez Henri IV enfin, c'est la volonté bien arrêtée de mettre un terme aux rivalités qui attristaient Gillot et ses amis, et d'imposer aux partis encore bouillants cette tolérance entrevue par Michel de l'Hospital. L'Édit de Nantes (1598) réalisait le programme des Politiques. Le Parlement fit quelque difficulté de l'enregistrer.

Voici en quels termes Henri IV imposa sa volonté : « Vous me voyez en mon cabinet, dit-il aux magistrats, où je viens parler à vous, non point en habit royal comme mes prédécesseurs, ni avec l'épée et la

cape, mais vêtu comme un père de famille, en pourpoint, pour parler franchement à ses enfants. Ce que j'ai à vous dire, c'est que je vous prie de vérifier l'édit que j'ai accordé à ceux de la Religion. *Ce que j'en ai fait, est pour le bien de la paix :* je l'ai faite au dehors, je la veux au dedans...

« Je sais bien qu'on a fait des brigues au Parlement, qu'on a suscité des prédicateurs séditieux. C'est le chemin qu'on prit pour faire des barricades; je couperai la racine à toute faction. J'ai sauté sur des murailles de villes, je sauterai bien sur des barricades qui sont moins hautes... Ceux qui ne voudraient pas que mon édit passe veulent la guerre : je la déclarerai, mais ne la ferai pas. Vous irez la faire, vous, avec vos robes : il vous fera bon voir! Donnez à mes prières ce que vous ne voudriez pas donner aux menaces. Vous n'en aurez point de moi. Faites seulement ce que je vous commande, ou plutôt ce dont je vous prie. Vous ne le ferez pas seulement pour moi, mais aussi pour vous et *pour le bien de la paix.* »

Michel de l'Hospital, les auteurs de la *Ménippée*, Henri IV lui-même, se trouvent représenter ce qu'on est tenté d'appeler une famille d'esprits, au XVIe siècle, — et, par suite, une des formes de l'hostilité à la Réforme. Ils sont, en effet, et demeurent catholiques. Au besoin, ils le deviennent. Ils s'opposent, de ce chef, à la Réforme, mais pour des raisons qui leur sont particulières. Certains, en effet, ont refusé de chercher dans le seul livre révélé la source et la garantie de la vérité religieuse : ils ont pris parti

1. Cité par Malet, *Les Temps modernes*, p. 156.

pour la Tradition. D'autres ont redouté, pour la sécurité de leur vie intérieure, les erreurs du sens individuel : ils ont remis à l'autorité le soin de définir la règle de la foi. Les Politiques, eux, ont tenu rigueur à la Réforme d'avoir été une source de discordes publiques, et d'avoir amené, par voie de conséquence, la perturbation de la paix sociale. Il n'y a point chez eux préoccupation d'orthodoxie ou besoin de sécurité intérieure. Il y a, au plus haut degré, le souci de l'ordre dans la paix, pour le plus grand bien de la patrie. Ce sont des patriotes que ces *Politiques*.

CHAPITRE VII

LES PHILOSOPHES CONTRE LA RÉFORME MONTAIGNE, — DU VAIR, — CHARRON (1570-1600)

F. Strowsky, *Montaigne* (les Grands Philosophes), Paris, 1906. — V. Giraud, *Les époques de la pensée de Montaigne* (*Revue des Deux Mondes*, février 1909). — P. Villey, *Les Sources et l'Évolution des Essais*, t. II, Paris, 1908.

Au plus fort des guerres civiles, un sage retiré dans sa librairie condamne la Réforme tout de même que la condamnaient les Politiques. Toutefois il se place à un point de vue spécial et sur le terrain de la philosophie. Certes, Montaigne reproche aux calvinistes de troubler la paix sociale; mais il leur reproche surtout d'édifier leur tentative de réforme religieuse sur un fondement ruineux, qui est le libre examen proposé comme règle de foi à la multitude.

Cet argument, qui se ramène en son fonds à la nécessité d'une autorité directrice, absolue, en matière de religion, n'est qu'un des aspects multiples de la pensée de Montaigne, une preuve entre beaucoup d'autres de son inlassable curiosité de moraliste et de sa diligence de témoin. Dans le même temps,

des mains plus expertes reprennent cet argument et lui font rendre, au point de vue de l'apologétique, tout son fruit. Du Vair d'abord, puis Charron, le mettent, comme on dit, en forme et renouvellent à cet égard la lutte engagée par le catholicisme contre la Réforme. Ils substituent aux pamphlets[1] trop nombreux, toujours insuffisants et souvent trop grossiers, un essai de critique rationnelle qui fournira aux controversistes du siècle suivant, à Pascal en particulier, l'assise ou l'armature d'une apologie en faveur de la confession romaine.

Il s'établit ainsi, dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, une tradition d'hostilité philosophique contre la Réforme. Montaigne, Du Vair, Charron, sont les trois témoins de ce mouvement.

*
* *

C'est au livre I des *Essais*, exactement au chapitre LVI, que Montaigne expose, comme en se jouant, ses idées touchant la Réforme. Le chapitre est intitulé les Prières; et rien, au premier abord, ne permet de supposer qu'on découvrira, sous la nonchalance charmante du philosophe une condamnation en règle de la Réforme. Le lecteur quelque peu familier avec les *Essais* reconnaîtra là la démarche habituelle à Montaigne.

Voici, du reste, le passage en question :

« Ce n'est pas sans grande raison, ce me semble, que l'Église deffend l'usage promiscue, téméraire et indiscret, des sainctes et divines chansons que le

1. V. Lenient, *La Satire en France au XVI[e] siècle*, Hachette.

Sainct Esprit a dicté en David. Il ne faut mesler Dieu en nos actions qu'avecques révérence et attention pleine d'honneur et de respect : cette voix est trop divine pour n'avoir aultre usage que d'exercer les poumons et plaire à nos aureilles; c'est de la conscience qu'elle doibt estre produicte, et non pas de la langue. Ce n'est pas raison qu'on permette qu'un garson de boutique, parmy ses vains et frivoles pensements, s'en entretienne et s'en joue; ny n'est certes raison de veoir tracasser, par une salle et par une cuisine, le sainct livre des sacrez mysteres de nostre créance : c'estoient autrefois mystères, ce sont à présent desduits et esbats. Ce n'est pas en passant, et tumultuairement, qu'il fault manier un estude si sérieux et vénérable; ce doibt être une action destinée et rassise, à laquelle on doibt tousjours adjouster cette preface de nostre office : sursum corda, et y apporter le corps mesme disposé en contenance qui témoigne une particulière attention et révérence. Ce n'est pas l'estude de tout le monde; c'est l'estude des personnes qui y sont vouées, que Dieu y appelle; les meschants, les ignorants s'y empirent : ce n'est pas une histoire à conter; c'est une histoire à révérer, craindre et adorer. Plaisantes gents, qui pensent l'avoir rendue palpable au peuple, pour l'avoir mise en langage populaire! Ne tient-il qu'aux mots, qu'ils n'entendent tout ce qu'ils treuvent par escript? Dirai-je plus? pour l'en approcher de ce peu, ils l'en reculent : l'ignorance pure et remise toute en aultruy, estoit bien plus salutaire et plus sçavante que n'est cette science verbale et vaine, nourrice de présumption et de témérité.

« Je crois aussi que la liberté à chacun de dissiper une parole si religieuse et importante, à tant de sortes d'idiomes, a beaucoup plus de dangier que d'utilité! »

Il ressort de ce chapitre, premièrement que Montaigne fait officiellement profession du catholicisme. Il écrit. quelques lignes avant le passage qu'on vient de lire : « Je propose des fantaisies informes et irrésolues, non pour établir la vérité, mais pour la chercher; et les soubmets au jugement de ceulx à qui il touche de régler non seulement mes actions et escripts, mais encore mes pensées[1]... »

On ne peut être plus soumis, ni plus prudent. Il faut avouer, du reste, qu'en des temps aussi troublés la prudence est, plus que jamais, la mère de la sûreté.

N'allons pas croire là-dessus que Montaigne, à l'abri de cette déclaration, va fronder l'autorité romaine. A peine exprime-t-il le regret de voir multiplier les formules de prières. Le Patenostre, comme il dit. « prescript et dicté mot à mot par la bouche de Dieu », demeure aujourd'hui encore la plus convenable des oraisons. Quand vous prierez, déclarait Jésus, vous direz : « Notre Père ». Et sans doute cette précellence reconnue de la formule enseignée par le Christ lui-même donnerait à penser que, comme les Réformés, Montaigne rejette comme superstitieuses, blasphématoires, idolâtriques, toutes les institutions d'ordre ecclésiastique. Or, il n'est rien moins que favorable à la Réforme. Et c'est ce qui ressort en second lieu du passage cité.

1. Montaigne, *Les Essais*.

Ce philosophe, dont les propos souvent nous déconcertent par leur hardiesse, est, en matière de religion, le plus soumis des fidèles. On a lu sa profession de foi. Il s'y tient ferme. Il accorde à la Bible, en particulier, un respect aussi grand que faisaient les Réformés, mais d'une tout autre nature. C'est, si l'on peut dire, un respect timide et qui le tient éloigné du texte, à plus forte raison de tout ce qui pourrait être explication ou commentaire du texte.

« Ce n'est point raison de veoir tracasser entre les mains de toute personne, par une salle et par une cuisine, le sçavant livre des sacrés mystères de nostre créance... »

Qu'on se rappelle, là-dessus, le zèle industrieux des prédicants qui colportaient, à travers toute la France et jusque dans les villages les plus écartés, des traductions de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Jamais la Bible n'a été autant lue, en France, autant traduite en langue vulgaire, autant expliquée, commentée, qu'au XVIe siècle[1]. Cette diffusion, Montaigne l'estime dangereuse : « Et crois davantage que la liberté à chacun de traduire et de dissiper une parole si religieuse... a beaucoup plus de dangier que d'utilité. »

La raison de cette interdiction? La nature même des Écritures. « Ce n'est pas une histoire à conter, mais à révérer, craindre, adorer. » Le livre sacré appartient, tel un privilège, à une caste, — comme la force publique aux gens d'arme, et le code aux

1. Voir l'Appendice I, *La Diffusion de la Bible en France au XVIe siècle.*

gens de robe. « Ce n'est pas l'estude de tout le monde, mais des personnes qui y sont vouées. » Montaigne dit ailleurs que c'est une profession. Il explique, au reste, sa pensée sur ce point par les exemples qu'il emprunte à l'antiquité. Il assimile les mystères de la foi catholique aux mystères des religions antiques, touchant la façon dont ils doivent être enseignés. De même donc que les Gentils interdisaient à Socrate, à Platon et aux plus sages de s'enquérir et parler des choses commises aux prestres de Delphes, de même, conclut l'auteur des *Essais*, il est inconvenant d'abord, et, en second lieu, dangereux de chercher à pénétrer et, à plus forte raison, de divulguer le secret de la doctrine catholique. « Plaisantes gents, qui croient l'avoir rendue maniable au peuple, pour l'avoir traduite en langage populaire! » Ç'a été, selon Montaigne, l'erreur grossière de la Réforme; et il regrette, pour sa part, le temps où la Bible était révérée à raison de sa provenance et sans souci de son contenu. « C'estoient aultrefois mystères; ce sont à présent desduits et esbats. » Il ajoute, plus précisément encore : « L'ignorance pure et remise toute en aultruy estoit bien plus salutaire et sçavante que n'est ceste science verbale... »

Montaigne blâme donc, dans la Réforme, la diffusion de la Bible. Il la blâme, à raison du respect qu'on doit à un livre dicté par Dieu, et aussi par la considération des difficultés d'ordre intellectuel ou moral (cela varie selon les parties de la Bible) qui s'attachent, pour le profane, à la lecture de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Par voie de conséquence, il blâme, dans la liturgie de la nouvelle Église, le chant des psaumes traduits en langue vulgaire et la

réforme, d'ordre plus général, qui avait consisté à substituer au latin inintelligible la clarté de la langue nationale.

Du même coup, et du fait de ces critiques, Montaigne pose plusieurs principes, qui se trouvent être en contradiction formelle avec les principes de la Réforme. Le fait vaut qu'on s'y arrête, parce qu'il explique, mieux que l'humaine prudence, l'éloignement de nombre d'esprits, d'ailleurs cultivés, pour la théologie de Calvin.

Montaigne admet deux sortes d'enseignement. L'un, ésotérique, réservé exclusivement à la caste sacerdotale, repose sur l'initiation. Montaigne parle, dans le même chapitre, d'une manière d'entendre la religion qui est « cléricale », c'est-à-dire le partage, le propre et comme la fonction des clercs. L'autre enseignement est exotérique, réservé aux profanes, à ceux qui ne sont point clercs; il consiste beaucoup moins dans l'intelligence profonde et toujours croissante du texte révélé que dans l'adhésion au texte proposé. « L'ignorance pure et remise toute en aultruy était bien plus salutaire »; et, de même qu'il y a une façon de voir qui est cléricale, il en est une autre qui serait laïque, celle du commun. Cette division entre le groupe des prêtres et celui des fidèles est conforme à l'enseignement orthodoxe; elle correspond à la doctrine officielle qui, dans les traités *de Ecclesia*, distingue l'Église visible en Église enseignante et dirigeante (ecclesia docens) et en Église enseignée et dirigée (ecclesia docta). L'exemple emprunté à la Grèce achève d'éclairer la pensée de Montaigne. Le clergé catholique possède, comme jadis les prêtres de Delphes, le secret des mystères.

Les fidèles ne connaissent que ce qu'il plaît aux prêtres de leur enseigner; la curiosité, en pareille matière, est vaine; elle pourrait devenir dangereuse, et donc coupable.

Qui ne voit que Montaigne, en proclamant la séparation des prêtres et des fidèles, ruine du même coup l'autorité que les Réformés attribuaient au livre révélé? A quoi bon, en effet, rendre maniable au peuple l'Ancien ou le Nouveau Testament? C'est à tout le moins inutile, puisque c'est la vocation des prêtres (ils y sont voués) que d'enseigner la vérité. On s'expose, en second lieu, à développer par la réflexion personnelle les risques d'hérésie et, par suite, de schisme. Le livre n'a, de soi, aucune autorité. Il n'est plus la source et la garantie de la doctrine révélée. Il n'est qu'un instrument d'un usage restreint. Il n'est plus la loi. Il ne vaut que présenté, expliqué, commenté par la parole du prêtre. Il est le premier, mais non le seul argument sur lequel on appuie l'Église. En un mot, il est déchu du rang où l'avaient placé les Réformés.

Et, pour résumer d'une formule précise les objections que Montaigne adresse à la Réforme [1], disons qu'il lui reproche d'accorder trop à l'individu au mépris de l'autorité.

1. Une seule fois Montaigne a paru prendre parti pour les Réformés, au lendemain de la Saint-Barthélemy : « Je condamne en nos troubles la cause d'un des partis, mais plus quand elle fleurit et prospère. Elle m'a parfois aucunement concilié à soi pour la voir misérable et accablée. »

*
* *

Montaigne n'est qu'un particulier soucieux de mettre en ordre ses pensées et de laisser à ses amis un portrait de soi exact et fidèle. Son opinion touchant la Réforme ne l'intéresse pas à d'autre titre que celle qu'il professe touchant le mépris de la mort, pour prendre cet exemple. Voici en revanche deux écrivains qui, par leur caractère et leur situation, donnent aux mêmes idées une portée plus générale. Chronologiquement, Du Vair et Charron sont contemporains de Montaigne. Logiquement, et selon la loi des influences, leur œuvre s'explique en partie par les *Essais*. L'un et l'autre, à la fois théologiens et philosophes, cherchent à fonder en raison leur adhésion au catholicisme et, par voie de conséquence, leur opposition à la Réforme.

Du Vair a laissé, sous le titre général de *Traités philosophiques*, outre divers ouvrages de morale imités de Sénèque, une traduction du *Manuel d'Epictète*, un traité de la *philosophie des stoïques*, un traité enfin de la *sainte philosophie*. Ce n'est point au hasard que, parmi les philosophes et les moralistes de l'antiquité, il a choisi le sec commentateur du stoïcisme, Épictète. Plus que l'épicuréisme, la doctrine du Portique s'imposait, dans ces jours tragiques, aux esprits soucieux de résister au tourbillon des événements. Comme aux heures sombres de l'Empire Romain, — sous les Claude et les Néron, — les âmes généreuses demandent le secret précieux de la sagesse à la discipline qui s'était jadis adaptée aux besoins multiples d'un empereur, d'un mondain et d'un esclave.

Il y a, dans ce choix délibéré d'une doctrine qui exalte l'homme au-dessus de la nature et des événements, une manière de protestation contre le discrédit jeté par la Réforme sur la volonté humaine. Calvin enseignait que le drame de notre salut se joue en dehors de nous, que nous n'y sommes pour rien et que l'apparente collaboration que nous donnons à l'œuvre de Dieu en nous ne trompe que nous-mêmes. C'est Dieu qui opère dans notre âme, en nous appliquant « à plein » les mérites du divin Médiateur.

Comparons, à présent, la rude prédication des stoïques. Deux sortes de phénomènes constituent la trame de notre existence. Les uns ne dépendent pas de nous ; les autres en dépendent. Les premiers constituent la vie extérieure et n'ont d'importance que celle que nous lui accordons par illusion. Les autres, en revanche, sont le meilleur de nous-même, l'émanation profonde et originale de la personnalité. En dépit des apparences, en contradiction parfois avec elles, la réalité intérieure seule compte. Un Dieu s'élabore dans la conscience de l'esclave, du mondain, de l'empereur. Tout l'orgueil de l'homme, bafoué par Calvin, se trouve dans le stoïcisme. On ne pouvait protester plus ouvertement contre la négation du libre arbitre qu'en exaltant Épictète.

Et voici en second lieu par où Du Vair dépasse la pensée de Zénon, de Marc-Aurèle et d'Épictète. Il indique dans le christianisme la source où viennent se retremper la raison et la volonté humaine. Sans méconnaître le rôle de la philosophie, entendez du stoïcisme, il éprouve le besoin de la sanctifier au contact de l'Évangile. Il veut faire une sainte philosophie. L'histoire attestait l'incurable faiblesse de la

volonté et les erreurs inévitables de l'intelligence. Au XVIe siècle en particulier, les luttes fratricides qui divisaient les Français étaient un nouvel argument à cet égard. Du Vair s'était du reste trouvé, à titre de garde des sceaux, mêlé aux affaires de son temps ; il a laissé, parmi ses œuvres oratoires, une exhortation à la paix adressée à ceux de la Ligue. D'un mot, son admiration d'érudit pour le système du Portique ne lui fait pas oublier les dures leçons de l'expérience. Et cette alliance hardie du stoïcisme et du catholicisme est une trouvaille que devait reprendre plus tard notre grand Pascal.

Ainsi Du Vair exalte, contrairement à ce que faisait Calvin, la raison et la volonté chez l'homme. Toutefois, il ne méconnaît pas qu'abandonnées à elles-mêmes l'une et l'autre ne donne pas toute leur mesure. A ce titre, il sert de transition entre Montaigne et Charron. Avec le premier, il dénie à la Réforme toute autorité, quoique pour des motifs différents de ceux de l'auteur des *Essais*. Avec le second, il indique le catholicisme comme le complément nécessaire de toute enquête relative au mystère de notre âme et de toute activité vraiment digne de l'homme.

*
* *

Charron s'est inspiré à la fois de Du Vair et de Montaigne. Il a tenté de faire la synthèse des idées en faveur de son temps. Du point de vue qui nous occupe ici, il achève dans son traité des *Trois Vérités* la démonstration entreprise par Montaigne et par Du Vair. Peut-être même les dépasse-t-il, comme on verra.

Quelles sont les trois vérités exposées par Charron? 1° Il existe un Dieu. 2° Ce Dieu n'a été connu que des chrétiens. 3° Il n'est adoré comme il l'a voulu que dans le catholicisme. L'économie même de l'ouvrage trahit son dessein apologétique : au XVIe siècle, il n'y a pour s'opposer au catholicisme, en se réclamant du Christianisme, que les calvinistes. Ils prétendaient, comme on sait, être les descendants authentiques du Christ, les seuls et vrais chrétiens. Rome avait corrompu le Christianisme.

Jusqu'ici, une telle démonstration émanant d'un théologien, — Charron était prêtre, — n'a rien qui soit de nature à étonner. Cette démonstration ne se recommande, au reste, d'aucune force particulière dans le développement logique. Et peut-être serait-il un peu téméraire d'y insister, si Charron n'était en même temps l'auteur de la *Sagesse*.

On s'accorde, à vrai dire, assez difficilement sur le sujet d'en déterminer le caractère original et la liaison avec le traité des *Trois Vérités*. C'est qu'on oublie les *Discours Chrétiens* de la Divinité, Création, Rédemption, etc., qui s'intercalent chronologiquement, — et aussi logiquement, — entre les *Trois Vérités* et la *Sagesse*.

Ces discours, en effet, ne sont autre chose qu'une tentative d'exposition rationnelle des points principaux du dogme catholique. Et cette tentative s'éclaire ou se justifie de deux ou trois idées essentielles qui forment la trame de la *Sagesse*. Ce qui semble se dégager de cet ouvrage, c'est qu'il est permis à l'apologiste, au philosophe, de fonder sur les bases de la raison l'édifice de la foi. Non qu'il confonde ces deux ordres de vérités ; mais il prétend établir que la foi

n'est pas essentiellement contradictoire à la raison, mais qu'au contraire elle peut se justifier au moins en partie et se proposer à la raison comme une forme supérieure de la vérité.

C'est par là que Charron dépasse Montaigne et Du Vair. Le premier accorde peut-être trop à la faiblesse humaine, quand il la dispense de tout effort et la soumet aveuglément docile aux leçons des prêtres. Quant à Du Vair, il se contente de poser comme deux réalités à concilier, d'une part, les lumières naturelles de l'intelligence et les dispositions propres à la volonté, de l'autre, la nécessité de soumettre ces deux puissances à la discipline catholique. Il ne tente pas la conciliation.

Charron, lui, l'a tentée ; et, s'il n'y a pas réussi, il a du moins ouvert la voie à plus grand que lui. Pascal, en effet, a fondé toute l'économie de la théologie catholique sur ce double postulat : les aspirations de l'homme vers la vérité et vers le bien ; son impuissance à atteindre la première et à réaliser le second. A ce titre, Charron inaugure la période qu'on appelle couramment la contre-réformation et qui aboutit, lors du concile de Trente, aux canons qui définissent le concours de la raison et de la foi dans l'élaboration des vérités religieuses.

Surtout, l'auteur des *Trois Vérités* et de la *Sagesse* a contribué, plus clairement que ses devanciers, à préciser le débat entre Calvinistes et Catholiques. Il ne s'agit plus, à cette date, de discuter tel ou tel point du dogme, de la morale ou du culte. Le débat est ailleurs ; il porte essentiellement sur la notion d'Église. Le tout est de savoir s'il n'existe pas, de par la volonté du Christ, une institution authenti-

quement émanée de Lui et possédant à ce titre le pouvoir d'enseigner et les moyens de sanctifier. Le développement qu'entraîne nécessairement l'idée d'Église au point de vue dogmatique, morale et liturgique, suppose que le trésor confié par Dieu aux hommes a été exploité, accru par la raison humaine.

De fait, saint François de Sales, argumentant contre les protestants du Chablais, porte résolument la controverse sur ce terrain (1594-1598).

*
* *

De Montaigne à Du Vair, et de Du Vair à Charron, il s'établit un courant d'hostilité à la Réforme. Celle-ci, par une contradiction qui n'est qu'apparente puisqu'elle se résout dans l'intervention arbitraire de Dieu, enseignait la totale faiblesse de l'homme et lui mettait entre les mains, pour s'y éclairer, le livre sacré, la Bible. Montaigne proteste contre l'excès de confiance qui institue le fidèle juge de sa foi. Du Vair proteste, au contraire, contre l'excès opposé qui consiste à refuser à l'homme toute volonté et le sain usage de la raison. Charron, d'un coup d'œil plus profond, paraît avoir vu que la raison peut préparer le terrain à la foi et que l'intervention divine s'appuie sur le magistère de l'Église, ainsi que sur un auxiliaire dévoué. C'était, en somme, rendre à l'activité humaine dans l'œuvre du salut la part que précisément lui déniait la Réforme.

CHAPITRE VIII

L'HOSTILITÉ POPULAIRE (1530-1560)

Labitte, *Les Prédicateurs de la Ligue*, Paris. — B. Palissy, *Recepte véritable par laquelle tous les hommes pourront apprendre à augmenter et à multiplier leurs trésors*. — H. Delehaye, S. J., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1905. — P. Saint-Yves, *Les saints successeurs des Dieux*, Paris, Nourry.

Si la Réforme a recruté ses adeptes, les premiers et les plus fervents, parmi les « genz mécaniques », il faut reconnaître que la majorité du peuple a résisté à la prédication protestante. La populace des villes et aussi la petite bourgeoisie ont manifesté, à maintes reprises, une hostilité sur laquelle s'accordent les témoignages des Réformés et des Catholiques. Bourgeois et petites gens cédaient, il faut l'avouer, à des manœuvres qu'il nous est permis aujourd'hui de juger sévèrement. Mais ils obéissaient en outre à une répugnance intime pour certains points du dogme et surtout de la liturgie nouvelle, — tout comme la noblesse regimbait contre les rigueurs de la morale calviniste. Nous possédons, sur le sujet de cette répugnance, l'aveu d'un historien protestant de nos jours [1].

1. Th. Maillard, *Des obstacles que rencontra la Réforme en France au XVIe siècle*, Montauban, 1873.

*
* *

On imagine difficilement les calomnies absurdes qui étaient répandues dans la foule sur le compte des Réformés. L'esprit de parti exaspéré pouvait seul accepter sans contrôle ces légendes abominables. Ceux de la Religion, comme on les appelait, étaient devenus les boucs émisaires de la société.

Bernard Palissy raconte en ces termes l'opposition que rencontra à Saintes l'Église naissante : « Nous étions blasmés et vitupérés de calumnies perverses et meschantes. Les uns disaient que si leur doctrine était bonne, ils la prescheraient publiquement; les autres disoient que nous nous assemblions pour paillarder et qu'en nos assemblées les femmes étaient communes; les autres disaient que nous allions baiser le cul au diable avec de la chandelle de résine[1]. »

Voici ce qui circulait à Paris, lors de l'affaire de la rue Saint-Jacques : « La commune opinion était qu'on s'était assemblé là pour paillarder pesle mesle les chandelles étainctes, qu'on y tuait les petits enfants, et autres choses semblables[2]. »

De telles gens sont une malédiction pour un pays. De la Place raconte que vers 1557 « une lettre... escripte au Roy fut divulguée, par laquelle était dit que les calamitez et afflictions qui tenaient la chrétienté procédoient de ce qu'on laissait pulluler tant de sortes d'hérésies ».

A quoi bon chercher plus loin! Les Réformés, mais voilà les pelés, les galeux d'où venait tout le mal. Il

1. L. Place, *Commentaires de l'État.*

va sans dire qu'aucun de ces bruits infâmes n'était fondé; qu'ils s'expliquaient, chez ceux qui les propageaient, par une haine sans scrupules, et, chez ceux qui les acceptaient, par le caractère forcément clandestin des réunions. La passion religieuse a de ces égarements déplorables.

* * *

Certains ecclésiastiques excitaient leurs ouailles dans ce sens. Il se trouve toujours des gens pour croire à cette sorte de manœuvres. Chaque profanation de calvaire ou de statue était suivie d'une procession expiatoire, où l'on s'efforçait de détourner la colère du ciel. Le Roi parfois y prenait part :

« Le Roy ordonna une procession générale, en laquelle il se trouva en personne avec ses trois enfants, cheminans à pied, teste nue, avec cierge de cire blanche ardenz en la main [1]. »

« Le Parlement de Rouan, irrité du succès de l'Église dressée... l'an 1557, et s'accommodant à la volonté du Roy, envoya au feu deux hommes durant l'exécution desquels fut faite une procession générale [2]. »

Des prédications faisaient davantage encore. C'était plus qu'un spectacle, comme pouvait l'être une procession, au lieu du sacrilège ou devant un bûcher. C'était une leçon directe, une exhortation et souvent brutale jusqu'à la crudité. La *Satire Ménippée* a immortalisé le souvenir des curés de Paris, au temps

1. De Bèze, *Histoire*, I, p. 34.
2. *Ibid.*, I, p. 229.

de la Ligue; elle confirme les lamentations des historiens protestants.

« Les prestres, de leur côté, ne dormaient pas, entre lesquels étaient les principaux, un nommé Sicard, curé de Saint-Maclou [à Rouen], un prêtre nommé Colombel et un curé nommé Faucillon, tous trois docteurs en Sorbonne, chargeans ceux de la Religion de leurs calumnies accoutumées [1]. »

« Le 5 de mars [à Paris], il y eut une émeute bien grande en l'église des Saints-Innocents à l'occasion des prescheurs qui, tout le caresme, n'avaient cessé d'exhorter le peuple à massacrer autant de ceux de la Religion qu'ils en trouveraient [2]... »

De Bèze ajoute, sans qu'il nous soit possible de vérifier ses assertions, que certains ecclésiastiques, séculiers ou réguliers, « ne faisaient pas difficulté de faire rompre de nuict les images... faisant courir le bruit que ceux de la Religion l'avaient faict. » Sans aller jusqu'à ces extrémités, beaucoup de « prêcheurs » usaient de leur crédit sur les auditoires populaires pour répandre des calomnies ou conseiller des actes de violence contre la personne des hérétiques.

*
* *

Toutefois, ces manœuvres n'eussent point abouti, du moins d'une façon aussi générale, si elles n'avaient trouvé une secrète complicité dans l'âme de ceux à qui elles s'adressaient. Bourgeois et menu peuple étaient, d'instinct, hostiles à la Réforme, et

1. De Bèze, I, 229.
2. *Ibid.*, I, 192.

cette hostilité offrait un terrain merveilleux à l'action des meneurs.

Non que le dogme ou même la morale de Calvin fussent de nature à scandaliser cette partie de la population française. Scolastique pour scolastique, un ouvrier, un boutiquier de l'époque, étaient assez indifférents qu'elle fût orthodoxe ou non. Peut-être la négation hardie du libre arbitre répugnait-elle plus que le reste! Il est peu probable. L'ensemble des fidèles se désintéressait du côté spéculatif de la religion. Quant à la morale, ce n'est pas l'austérité qui en eût rebuté, à juger de l'indignation que soulevaient les débauches attribuées à tort aux Réformés.

La pierre d'achoppement était ailleurs. Elle se trouvait dans la liturgie nouvelle, d'où Calvin avait brutalement élagué, comme des branches mortes, les dévotions séculaires, — la croyance à la présence matérielle du Christ sous l'hostie et surtout le culte des Saints sous les formes variées qu'il avait revêtues.

*
* *

Nous n'avons rien, dans l'état actuel de nos mœurs, qui permette d'imaginer la place qu'occupait dans la vie d'une cité, d'une province, le culte d'un saint ou d'une sainte. Il faut, pour se représenter cette sorte de patronage mystique, remonter dans l'antiquité aux honneurs que les villes grecques rendaient à certaines divinités, — Délos à Apollon, par exemple. Seule, aujourd'hui, la piété que les habitants d'Orléans ont vouée, de temps immémorial, au souvenir de Jeanne d'Arc, peut donner

une idée de ce qu'était chez nos dévots aïeux, jusqu'au XVIe siècle, le culte des Saints.

Le saint est un patron, dans le sens du vieux mot latin. Il a pris sous sa protection la cité, la province, ainsi que leurs habitants. Il est leur avocat auprès de Dieu. Son zèle ne s'exerce pas seulement dans le domaine des choses spirituelles. La légende des saints comporte aussi des interventions miraculeuses, lors des calamités qui se sont abattues sur la ville, sur la province. Tantôt il s'agit d'un monstre fabuleux, qui ravageait la contrée; tantôt d'un ennemi puissant et brutal, qui menaçait le territoire; tantôt enfin d'un fléau, qui décimait la population. En Provence, sainte Madeleine dompte la Tarasque. Sainte Geneviève éloigne de Lutèce Attila et ses Huns. Ailleurs, la Vierge Marie obtient la cessation d'une peste, d'une famine.

Cette protection collective n'empêche point les faveurs singulières. Chacun garde dans le secret du cœur le souvenir d'un vœu exaucé ou d'une souffrance guérie. C'est même de ces expériences individuelles qu'est faite, puissante et naïve à la fois, l'unanime confiance de la cité, de la province. Le saint ou la sainte sont le patron de chacun et de tous. Il s'établit du protecteur aux protégés un lien mystérieux. Du fait de sa naissance, ou d'un choix qui le fixa, au temps de sa vie mortelle, dans la cité ou dans la province, le bienheureux ou la bienheureuse sont concitoyens de quiconque a la foi, fût-il évêque, seigneur, bourgeois ou manant. Il a vraiment droit de cité. C'est un compatriote, c'est un ami, c'est un parent. Il est tout ensemble le soutien et la gloire de la cité, de la province.

Entre tous les bienheureux, la Vierge Marie émerge en vertu du privilège de sa maternité divine. Tandis que les saints, — évêques, martyrs, anachorètes, veuves ou vierges, — voient leur réputation restreinte aux limites d'un diocèse ou d'un groupe de diocèses, la Madone (comme on l'appelle) jouit d'une faveur universelle. Sa statue orne les cathédrales somptueuses et les modestes églises de village. Elle est la Dame de tous les croyants, — Notre Dame, à tous, — sans distinction de clocher, de province, de culture, de caste. Mère des hommes, elle est infiniment sensible à leurs misères. Mère de Dieu, elle est toute-puissante pour y apporter allégement. Un docteur du moyen âge l'a appelée, d'une expression admirable, *la toute-puissance suppliante*. Le Très-Haut l'a établie, ainsi que s'exprime la liturgie, au-dessus des chœurs des anges et des hommes. Elle est leur reine à tous, dans le ciel, comme elle est, sur terre, le secours des chrétiens et la consolatrice des affligés.

*
* *

Insensiblement ces avocats, destinés tout d'abord à s'interposer entre l'humanité misérable et la divinité toute-puissante, se sont substitués à Dieu lui-même. Ils ont pris sa place. Ils ont retenu, aux franges de leurs manteaux, les vœux qu'ils étaient chargés de transmettre au Père commun des saints et des hommes. A force de les contempler au sommet des piliers, au creux des niches, dans la rigidité des poses que la pierre avait consacrées, le croyant, d'esprit simple mais de cœur fervent, a transporté en

eux la puissance sans limites et l'infinie compassion de nos misères qu'il prêtait à son créateur. Dieu était si lointain, par delà la voûte constellée d'étoiles et aussi par delà le raisonnement métaphysique des moines et des prêtres! Sans doute la prière perce les nues, disait l'Evangile. Mais rien n'égalait, pour une âme candide, la douceur de voir de ses yeux le saint ou la sainte, de leur baiser les pieds, d'allumer autour de leur statue les cierges, symboles de la foi, de suspendre à leur piédestal les ex-votos reconnaissants.

Une sorte de paganisme inconscient s'était établi dans les mœurs. Ce que gagnaient en dévotions particulières les saints et les saintes, Dieu l'avait perdu du même coup. Il s'était trouvé dépossédé de sa toute-puissance et de sa bonté inépuisable. Il était relégué, incompris et lointain, au-dessus des angoisses et des misères de l'humanité.

En même temps, et comme pour satisfaire à l'appétit du divin qui est dans l'homme, le culte rendu aux saints se développait dans des proportions extraordinaires. Aussi longtemps qu'il était resté subordonné à l'adoration, qui n'est due qu'à Dieu, il s'était contenu dans de justes limites. Mais, à mesure que la notion exacte s'en trouvait altérée, la superstition s'insinuait dans les pratiques de la foi, favorisait les légendes, multipliait les rites et ressuscitait, au sein du christianisme, le paganisme naïf et compliqué cher à la populace romaine. Les saints étaient devenus, à la lettre, les successeurs des Dieux [1].

1. C'est le titre : *Les Saints successeurs des Dieux*, par G. Saint-Yves (Paris, Nourry), d'une étude critique fort intéressante.

Des confréries s'organisaient sous le vocable d'un saint. Ces associations avaient leur chapelle, leur liturgie propre. A des dates fixes, des pèlerinages amenaient la foule au pied des statues. On organisait des processions, on chantait des cantiques. Un prédicateur exaltait la vie et les œuvres du bienheureux. Nulle mesure dans ces panégyriques; au contraire, par rivalité de clocher à clocher, de province à province, le besoin d'exalter son saint au détriment du saint voisin. Nulle critique dans le choix des reliques proposées à la vénération du pèlerin; on en découvrait partout; certains en fabriquaient ingénument ou par calcul. L'esprit de lucre se mêlait peu à peu à la vanité, et transformait le sanctuaire en une boutique, où les malins exploitaient à leur profit la candeur des âmes simples.

Le clergé, loin de modérer chez ses ouailles ces manifestations intempestives et parfois grossières, les exploitait impudemment. Ceux des prêtres, séculiers ou réguliers, qui tentaient d'éclairer l'ignorance de la masse, encouraient la suspicion ou s'attiraient le reproche d'incrédulité.

Chaque province, chaque ville, avait son bienheureux, ses légendes, ses statues, ses reliques, sa confrérie, — en un mot, sa religion. On élevait aux carrefours des calvaires; et l'on plaçait, aux façades des maisons, des images de la Vierge et des saints.

Voici quelques exemples :

« Quant à la ville de Tholose (Toulouse), toute la ville a toujours été taxée d'être fort superstitieuse, comme elle est pleine aussi de reliques et autres instruments d'idolâtrie, tellement que c'était assez

pour être condamné hérétique de n'avoir point ôté le bonnet devant une image[1]... »

« A Nonnay, en Vivarez.. une superstition entre autres régnait en cette ville-là, digne d'être ramentue (racontée)... Il faut donc entendre qu'il y avait à cette ville une châsse appelée communément « les « Sainctes Vertus », estimant le peuple qu'elle fût pleine de très sainctes reliques, que nul ne voloit jamais pource que la châsse était ordinairement suspendue jusques aux voûtes du temple, et donnaient à entendre que quelqu'un y ayant voulu une fois regarder dedans, estoit devenu perclus et aveugle. Mais, le jour de l'Ascension, cette châsse était descendue et portée avec grande cérémonie et suyte d'hommes, femmes et enfants, y accourant de toutes parts, en chemise, teste nue et pieds nus, s'estimant bien heureux ceux qui pouvaient en approcher pour la baiser ou passer dessous. Qui plus est, fut un temps que passant cette châsse par le château tous prisonniers étaient délivrés, de quelque crime qu'ils fussent attaints[2]. »

« La ville d'Arras est divisée en deux parties, à sçavoir ville et cité... Ceux de la cité gardent et adorent pour manne descendue du ciel une layne qui tomba jadis avec la pluye, après longue et grande sécheresse... Ceux de la ville ont une chandelle, qu'ils nomment saincte. Elle a sa chapelle au beau milieu du petit marché, où elle est adorée avec une confrairie qui se nomme des Ardants... »

« Quant à Chartres, c'est une ville épiscopale au

1. De Bèze, I, 20.
2. *Ibid.*, I, 16.

païs de Beausse, des plus anciennes des Gaules, mais renommée de nostre temps par une image de la Vierge qui y est adorée... L'autre superstition est que les gens de guerre, craignant les coups, ont accoutumé de vêtir à cette image une chemise de toile, laquelle puis après ils portent en guerre, les uns dessus, les autres dessous leur harnois, ayans cette opinion que les coups de canon mesme ne la sauraient offenser. Et de fait, plusieurs ayant par hasard échappé des grands coups, y ont faict des tapisseries de leurs chemises. A cela on peut connaître et par le grand nombre de riches chanoines et prestres vivant de cette image quel est le train des habitants[1]. »

*
* *

On a vu ce que les Réformés croyaient touchant le rôle des saints. Ils l'avaient singulièrement réduit. En particulier, toute la thaumaturgie, qui précisément avait séduit l'imagination de nos aïeux, était rejetée comme une injure à la puissance et à la bonté du seul médiateur entre les hommes et Dieu, — Jésus-Christ. Bienheureux et bienheureuses n'avaient pas le pouvoir d'intercession qu'une foi naïve mais abusée leur supposait. Ils ne pouvaient rien dans l'ordre de la grâce. A plus forte raison, les interventions miraculeuses qu'on leur attribuait n'étaient-elles que des chimères et de pieuses inventions, quand elles n'étaient point des spéculations effrontées. Le saint, dans la théologie réformée, n'était qu'un

1. De Bèze, I, p. 189.

modèle, le type de l'élu, justifié en la personne et par les mérites du Christ. Il était offert en exemple à l'humanité. Plus de thaumaturges puissants, mais seulement des âmes à imiter.

Ainsi s'expliquent les violences commises par les Réformés sur les statues, sur les reliques, et, d'une façon générale, l'hostilité qu'ils témoignaient en paroles et en actes à toutes les manifestations de la piété catholique à l'égard des saints.

« Le 21 mai 1530, on trouve rue Aubry-le-Boucher une image de la Vierge mutilée. Quelques luthériens crevèrent les yeux à l'image de Notre Dame et de son enfant, et leur percèrent le cœur, et si leur donnèrent plusieurs coups de couteau, et aussi aux images de saint Roch et de saint Fiacre, icelles images estans peinctes et mises en plat contre une maison [1]...

« Au bourg de Saint-Séverin, hors la ville de Bordeaux, ayant été trouvée une croix de pierre rompue, il en survint grande émotion [2]...

« Cette année 1559, le jour qu'on appelle le dimanche gras, estant advenu à Blois, la nuict, devant la maison de la ville qu'une certaine image de la Vierge tombât par terre, soit d'elle-même, soit qu'elle fût poussée par quelque ivrongne de caresme-prenant, se rompit la teste; le jour venu, toute la ville fut en grande émotion [3]... »

En même temps, ces manifestations, loin d'éclairer la piété catholique, l'exaspèrent, la révoltent et

1. B. H. P., t. LII, p. 112.
2. De Bèze, I. p. 240.
3. *Ibid.*, I, 207.

amènent une recrudescence dans les dévotions populaires.

Chacun de ces scandales est suivi d'une cérémonie de réparation. L'auteur, ou celui qu'on soupçonne d'en être l'auteur, est brûlé sans autre forme de procès. Les catholiques assistent au supplice et chantent des cantiques en l'honneur de la Vierge :

« Eux les martyrs (ceux de Meaux, 1546) louaient Dieu à pleine voix jusqu'au dernier soupir, quoique leurs paroles fussent empêchées par les prestres et la populace criant au contraire comme forcenés : Salve Regina[1]... »

L'élan de la piété populaire ne se ralentit pas. Au contraire, la confiance battue en brèche par les sarcasmes des Réformés s'accroche, si l'on peut dire, plus énergiquement encore aux statues des saints. Nous lisons que, le dimanche 23 juillet 1564, « furent processions et la châsse de Mme saincte Geneviève portée, afin que par ladite Dame Dieu nous envoiât beau temps... pour ce qu'il a pleu quinze jours durant, nuict et jour[2] ». Ainsi, trente ans de prédication acharnée, de protestations par la parole et par le fait, de sacrilèges même, n'avaient pu étouffer au cœur du peuple de Paris son inlassable confiance dans l'intervention toute-puissante de sa bonne dame sainte Geneviève.

On peut juger, à cette persistance, quelles racines avaient poussées dans l'âme de la race les dévotions séculaires.

1. De Bèze, I, p. 69.
2. Cité dans le B. H. P., 1901, p. 578.

ÉPILOGUE

La Réforme, en son fonds, est un retour au passé et, dans toute l'acception du terme, une réaction.

Par rapport à la Renaissance, sous l'influence de laquelle elle s'est développée, elle est en premier lieu un retour au texte sacré, à la Bible, — en particulier, aux Épîtres et à l'Évangile, où sont consignés les faits et gestes de l'Église naissante. Il est indéniable, d'une part, que les Écritures, du fait surtout de leur rédaction en latin, étaient ignorées de la plupart des fidèles et même de beaucoup d'ecclésiastiques. D'autre part, il est établi que la Renaissance, en même temps qu'elle tirait de l'oubli les textes profanes de la Grèce ou de Rome, exhumait aussi, traduisait et divulguait sous des formes multiples le texte sacré, le livre religieux par excellence, la Bible. On n'imagine point aisément l'enthousiasme que suscita cette diffusion et avec quelle frénésie nos ancêtres lurent et relurent l'Ancien, surtout le Nouveau Testament. Le fonds secret de rationalisme qui gît en notre tempérament national trouvait un aliment à sa curiosité, à son besoin d'investigations et de preuves.

Le livre considéré comme source et garantie de la doctrine révélée, tout ce qu'on avait accordé jusque-là à la Tradition fut regardé comme une erreur de la conscience religieuse. Le charme de la nouveauté fut tel qu'on en vint à méconnaître, puis à mépriser le travail des individus et des siècles, ce qu'on désigne communément sous le nom de Tradition.

L'originalité de la Réforme réside dans ce mépris systématique de la Tradition en matière religieuse. Le fait vaut d'être signalé.

Par delà les gloses et les commentaires, par delà la prédication, prêtres et fidèles réclament la Bible. Ils la lisent, malgré les difficultés qu'ils ont à se la procurer, et malgré les « deffenses et inhibitions » qui émanent tantôt de l'autorité ecclésiastique, tantôt de l'autorité civile.

Une certitude d'ordre spécial, livresque, rationnelle, — on dirait rationaliste, si le terme ne faisait ici un anachronisme, — jaillit des pages où sont encloses, avec l'ardeur d'une foi jeune, les expériences religieuses des premiers chrétiens. Le livre, qu'il s'agisse de l'Ancien ou du Nouveau Testament, comporte une démonstration de la religion, — l'existence de Dieu, la mission du Christ, son apostolat, sa mort enfin qui scella, dans le sang, l'union des hommes avec Dieu. La doctrine s'éclaire des faits de la période évangélique; la personne de Jésus traverse, comme une vision bienfaisante, la rigueur abstraite du système. Que celui qui a des yeux regarde, que celui qui a des oreilles écoute. La vérité est là, dans sa formulation définitive et telle que Dieu fait homme pouvait l'exprimer à des hommes.

* * *

Certes, il ne faut pas méconnaître, en matière de religion, la valeur et l'importance, disons la nécessité des documents, — des textes qui datent et situent un mouvement. L'état civil est aussi nécessaire aux sociétés qu'aux individus. Toutefois, une religion qui reposerait exclusivement sur des textes serait une religion imparfaite. Il lui manquerait, selon une judicieuse remarque, la troisième dimension, « celle que donne au texte la vitalité intime du croyant [1] ».

En effet, les livres religieux naissent de l'activité des fidèles. La foi les inspire; mais aussi la foi s'y alimente; elle les vivifie. Il y a là une action réciproque. Par exemple, les premières communautés chrétiennes ont chronologiquement précédé la rédaction des Épîtres et des Évangiles. Mais le texte livré à la méditation du croyant a revêtu, selon la diversité des individus, — de leur culture, de leur tempérament et aussi de leur générosité, — des colorations particulières.

Les significations anciennes s'accroissent et s'enrichissent d'aperçus nouveaux. Un symbolisme de bon aloi, et qu'on aurait tort de confondre avec le pur subjectivisme de la philosophie allemande [2], permet ces adaptations individuelles, ces accommodations qu'exigent les vicissitudes de la vie intérieure chez le croyant, et celles de la vie sociale chez les peuples. Semblable au père de famille qui tire de son trésor les choses nouvelles à côté des

1. Paul Desjardins, *Réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy.*
2. G. Goyau, *L'Allemagne protestante*, Paris, Perrin et Cie.

anciennes, « nova et vetera », l'Église distribue, selon les nécessités des temps et des lieux, les enseignements dogmatiques, les prescriptions morales, les ordonnances rituelles. Il y a des opportunités secrètes, que l'Histoire aperçoit à distance et qui témoignent de la vie intérieure de la collectivité.

A la vérité, on ne s'accorde pas toujours touchant la notion de tradition et touchant son rôle. En effet, tandis que les uns s'en réclament pour autoriser les progrès de l'exégèse et de la philosophie en matière de religion, les autres au contraire y trouvent la condamnation de ces mêmes progrès. Ces derniers envisagent la Tradition comme un bloc. Le dépôt de la foi se transmet d'âge en âge, intégral et sacré. Un respect scrupuleux préside à cette transmission, et l'attitude du croyant consiste dans l'adhésion personnelle à cette adhésion séculaire.

Ceux-là, au contraire, se représentent différemment la Tradition; ils y voient l'effort renouvelé à chaque siècle, selon les inspirations du temps et les exigences du milieu, pour réaliser le royaume de Dieu. Ils estiment que le dépôt primitif s'enrichit au fur et à mesure des révélations que Dieu fait aux individus et aux peuples. On ne se contente pas ici de conserver le dépôt de la foi, de le transmettre à ses enfants tel qu'on l'a reçu de ses pères, sans diminution ni accroissement. On le fait fructifier, ainsi qu'un fils fait l'héritage paternel.

Cette conception, qu'a accréditée une connaissance plus approfondie de l'Histoire, est essentiellement « dynamique ». On en voit la liaison intime et profonde avec la diffusion des sciences biologiques et des doctrines évolutionnistes. Une hypothèse gran-

diose a renouvelé la face de l'Histoire ; l'humanité, — l'humanité religieuse, en particulier, — apparaît semblable à un seul homme :

« Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme, qui subsiste toujours et apprend continuellement.

« ... Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses et formaient l'enfance des hommes proprement, et, comme nous avons joint à leur connaissance l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres[1]. »

En d'autres termes, la Tradition n'exclut pas les initiatives fécondes. Elle les suggère, car elle est à la fois une leçon et un exemple. Elle offre à la méditation du croyant le spectacle divin des vertus antiques : pureté des vierges, courage des martyrs, zèle des confesseurs, science des docteurs. Il s'en dégage une leçon d'énergie, une exhortation pressante à déployer, dans les temps nouveaux, l'ardeur qui illustra les siècles passés.

Il va sans dire que ce travail collectif est contrôlé et limité par l'autorité religieuse. Il se produit parfois des heurts, qui scandalisent ou qui irritent. Il faut, en de telles occurrences, lever les yeux au delà du siècle où l'on vit et s'en remettre à l'avenir du soin de justifier, si elles le méritent, les initiatives qu'on voit arrêtées.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, des oppositions que

1. Pascal, *Fragments d'un traité sur le vide*, Ed. Brunswig.

l'Histoire a enregistrées et du champ qui reste ouvert aux initiatives individuelles en matière de doctrine ou d'œuvres, on ne peut nier que, des origines de l'Église au XVIe siècle, les générations chrétiennes n'aient accru, aussi bien dans le domaine de la spéculation que dans celui de l'action, le message évangélique. La philosophie scolastique, d'une part, et, de l'autre, la fondation des ordres religieux, — pour ne prendre que ces deux exemples, — attestaient, au XVIe siècle, le travail de la Tradition.

*
* *

La Réforme a donc posé le problème des rapports que soutiennent entre eux l'Évangile et l'Église. On sait que ce problème n'est pas encore résolu, quoique l'exégèse contemporaine l'ait posé de nouveau avec l'acuité qu'il comporte. Qui donnera la solution? Qui expliquera, selon les méthodes rigoureuses des disciplines modernes, comment la semence évangélique s'est développée au point de devenir cet arbre gigantesque qui s'appelle l'Église catholique, et où viendront s'abriter, selon la promesse de Jésus, toutes les âmes de la terre? De saint Vincent de Lérins à Newman et de Newman à M. Loisy, l'effort est constant pour rendre compte de ce phénomène d'adaptation et de développement. On n'a pas la prétention d'apporter ici une solution à cette grave question. On peut espérer, toutefois, que l'heure viendra où l'orthodoxie la plus scrupuleuse comportera une explication du développement historique de l'Église depuis ses origines jusqu'à nos jours.

La Réforme a posé le problème, et elle l'a résolu d'une façon défectueuse. Entendons qu'elle a supprimé l'un des deux termes qu'il s'agissait de concilier. Elle a nié que l'Église soutînt quelque rapport avec l'Évangile; elle y a dénoncé une corruption de l'Évangile. Elle a supprimé l'Église et elle a exalté l'Évangile. Le procédé est radical, mais il ne mène à rien. Car de nier un problème ne fait point qu'on le supprime du même coup.

Là est la faiblesse de la Réforme. Par là s'expliquent les intransigeances de son zèle et ses violences, toutes les fois que la réalité, c'est-à-dire l'Église telle qu'elle se présentait au XVIe siècle, est venue lui rappeler que la parole de Jésus avait porté des fruits, que le troupeau de la première heure avec sa théologie rudimentaire avait fait place à une société immense, hiérarchisée et disciplinée dans l'acceptation d'une foi explicite et dans l'observance de pratiques multipliées.

Et c'est en définitive la Tradition qui l'a emporté sur le rêve chimérique des Réformateurs. Tout ce que la science des Pères de l'Église, ce que la foi judicieuse ou naïve de nos ancêtres, avaient extrait du message évangélique, tout cela a survécu aux attaques de la Réforme.

Du moins celle-ci a-t-elle rappelé à une génération qui paraissait les oublier la pureté des mœurs et l'ardeur de la foi propres à la période évangélique. Il est certain que la Renaissance, en même temps qu'elle initiait les Français aux manifestations multiples de l'art et de la pensée antiques, les détournait du même coup de l'esprit issu de l'Évangile. En face du Paganisme renaissant et corrupteur, la

Réforme a évoqué l'idéale ferveur des premières communautés chrétiennes.

Il s'est donc produit chez nous, au XVIe siècle, une recrudescence du sentiment religieux. Un grand nombre d'âmes se sont laissé prendre au rêve enchanteur d'une religion réduite à un minimum de formules et de rites, qui gagnerait en profondeur ce qu'elle perdait en extension, non pas individuelle, comme l'a dit Brunetière, mais individualisée, intériorisée, exigeant moins de routine et plus d'élan intérieur. Un souffle de pur évangélisme, d'enthousiaste folie, s'est répandu d'âme à âme au sein d'une foule aimante et généreuse. Le royaume des cieux a été vraiment, suivant la parole de Jésus, semblable au feu qui court à travers les roseaux, contagieux et vainqueur.

Cette simplification à outrance, ce défi jeté à l'expérience individuelle et collective, donnent à la Réforme française son caractère particulier. Ni politique, comme en Angleterre, ni proprement sociale comme en Allemagne, elle apparaît surtout comme *une grande espérance*. Elle prend, de ce fait et par contraste avec l'orthodoxie à laquelle elle s'oppose, une allure évangélique avec tout ce que ce mot contient de protestations,de promesses et d'espoirs.

*
* *

Si l'auteur a bien rempli son dessein, on a vu comment l'enthousiasme, à peu près général aux environs de 1530, s'est restreint dans la suite à des groupes déterminés, qui constituaient précisément les églises ou communautés nouvelles. En face de cet

enthousiasme obstinément fidèle, et le battant, pour ainsi dire, en brèche, des courants d'idées se sont produits, qui ont contrarié d'abord, puis définitivement ruiné les prétentions de la Réforme à devenir chez nous la religion d'État.

Ces courants s'espacent au long du siècle. Il serait téméraire de vouloir les enfermer entre les limites exactes de deux dates. Les idées et le travail obscur qu'elles provoquent dans les âmes débordent facilement les cadres de la chronologie. Les dates qu'on a données dans cet ouvrage n'ont d'autre prétention que de rapporter, à un moment précis du siècle, des idées et des sentiments dont l'éclosion et la diffusion ont laissé, à ce moment, des traces particulièrement évidentes. Il importe donc, en les situant ainsi dans le siècle, de ne point les présenter comme des mouvements d'opinion absolument indépendants les uns des autres. Il faut au contraire se persuader qu'il y a eu, si l'on peut dire, pénétration de ces divers courants entre eux ; ils se sont prêté mutuellement aide et appui ; ils se sont parfois développés parallèlement ; ils ont souvent rallié les mêmes âmes ; et c'est, en fin de compte, leur concours, le total de leurs forces respectives, qui a déterminé l'échec du calvinisme.

La Réforme a trouvé ses premiers adversaires au sein même de ses premiers adeptes. Ces ennemis de l'intérieur n'ont pas été les moins redoutables. Leur douloureuse expérience constituait aux yeux de ceux qui avaient résisté à la séduction un argument particulièrement décisif. De 1530 à 1550, trois causes paraissent avoir détaché les âmes de la nouvelle confession : la réflexion mystique, l'horreur du schisme

et la crainte de la persécution. Il va sans dire que le psychologue n'attache pas la même importance à ces trois sortes de motifs. Il n'en est pas moins vrai qu'ils ont rallié, comme un programme, un nombre incalculable d'âmes françaises.

L'exil volontaire de Calvin à Genève (1533) et l'orientation définitive de la Réforme dans la voie du schisme ont ouvert les yeux à ceux qui n'avaient point envisagé d'aussi brutales conséquences. Prêtres et fidèles, ils étaient nombreux ceux qui accordaient, dans le secret du cœur, l'espoir d'une réformation de l'Église avec l'obéissance due à cette même Église. Un Landry, un Du Tillet, ne se peuvent résoudre à chercher la vérité hors de la chaire où le Christ l'a établie pour les siècles. Et, parmi les fidèles, beaucoup s'en remettaient, dans la ferveur inébranlable de leur foi, aux promesses infaillibles que Jésus a faites à son Église. Ainsi s'organisa et se fortifia, plus ou moins consciemment, entre les pasteurs et leurs ouailles, une résistance au mouvement qui avait failli les emporter tous dans sa logique rigoureuse. Et cette résistance fut d'autant plus forte qu'il y entrait, avec la tristesse d'un rêve déçu, le remords de s'être laissé prendre à un mirage.

Dans le même temps, la police combinée de l'Église et du Parlement ramenait à l'obéissance séculaire nombre d'âmes, un instant attirées vers la Réforme. En 1540, François I[er] organise systématiquement la persécution. D'année en année, les rouages de l'immense machine se perfectionnaient. En 1540, création d'un grand Inquisiteur; en 1543, imposition d'un formulaire de foi; en 1544, publication d'un Index des livres défendus. En 1545, exécution d'Étienne

Dolet. Puis vinrent les années terribles de la Chambre ardente. Une véritable chasse à l'hérétique s'organise en France, cruelle, implacable. Ceux que les scrupules de conscience ou les exigences de la raison n'avaient point arrachés à la séduction de la nouveauté durent ouvrir les yeux. Il fallait ou s'exiler ou courir les risques de la persécution. Certains s'expatrièrent courageusement. Un plus grand nombre, faute de pouvoir passer à Genève, recula devant la perspective de la prison, des tortures, de la mort. C'est une crise d'ordre inférieur assurément à celle qui troublait Du Tillet ou le fidèle dont parle Bossuet ; mais pratiquement, et du point de vue qui nous occupe ici, elle a eu des conséquences aussi graves dans l'histoire des idées religieuses en France. D'ailleurs, la crainte de la persécution s'est en bien des cas associée, pour les fortifier, aux troubles de la conscience religieuse. Tantôt, elle a provoqué la réflexion mystique au cœur du croyant ; tantôt, au contraire, elle l'a couronné, comme un argument décisif. Et, sans attribuer exclusivement à la persécution des Valois l'échec de la Réforme, il est permis d'y voir une des causes multiples qui ont provoqué cet échec, de 1530 à 1550.

Les défections ne se produisaient pas nécessairement en faveur de l'Église catholique. La Réforme, dès ses origines, a conduit certains esprits au libre examen. Ainsi Castellion. Les Réformateurs, en effet, n'avaient point abdiqué tout désir de domination sur les âmes. Ils les voulaient seulement dominer à leur manière, qui n'était pas celle de l'Église, et au nom de l'Évangile où ils lisaient la condamnation de Rome. Ils transportaient l'autorité de la chaire de

Pierre à celle où ils s'étaient assis. Pour réduite qu'ils la fissent, ils la maintenaient à leur profit. Or, si certaines âmes s'accommodaient de cette domination et s'y pliaient docilement, d'autres, plus désireuses d'affranchissement et de liberté, souffraient impatiemment qu'on leur imposât des dogmes incontrôlables. Ils s'indignaient qu'on n'appliquât pas aux Réformateurs eux-mêmes la mesure dont ils s'étaient servis à l'égard de Rome. Ils jugeaient les nouveaux pontifes et ils s'en séparaient. A Genève en particulier, l'intransigeance de Calvin avait éveillé des susceptibilités; et il ne fallut pas moins de plusieurs années de lutte, puis son triomphe définitif sur ses adversaires, pour imposer aux Calvinistes l'idéal de théocratie religieuse.

***

Passé 1550, on ne trouve plus guère trace de crises semblables. A cette date, le problème religieux se posait à nos ancêtres sous une forme nouvelle. D'essentiellement individuel qu'il avait été jusque-là, il devient alors en quelque sorte social. Dans le tumulte des guerres civiles, on n'a plus les loisirs nécessaires au recueillement mystique ou aux recherches de l'exégèse. L'attitude de la royauté, jointe aux ambitions secrètes des partis dans les deux confessions, a déchaîné à peu près dans toutes les provinces des luttes fratricides. Il faut prendre parti pour Rome ou pour la Réforme. Qu'on le veuille ou non, l'on se trouve englobé et, pour ainsi dire, embrigadé dans l'une des deux factions. Ce qui avait été, dans la première partie du siècle,

objet de méditation intérieure ou d'analyse scientifique, est, à cette heure, un programme ou plus exactement un drapeau. Le point de vue est nouveau. La question n'est plus de savoir si la Réforme représente mieux que le Catholicisme l'Église instituée par Jésus, et si, par voie de conséquence, le salut est dans la communauté calviniste plutôt que dans la confession romaine. Exégèse, histoire, théologie, tout cela est passé à l'arrière-plan. Chaque *credo* représente une armée et un parti politique. C'est à ce titre qu'il est jugé par ses adversaires. Le Calvinisme apparaît aux uns comme l'ennemi déclaré de la royauté. D'autres y voient un sujet de dissensions et l'occasion, sinon la cause même, des malheurs qui désolent le pays. Certains enfin dénoncent dans la confession nouvelle les dangers d'un individualisme effréné et perturbateur. Ce dernier jugement annonce une ère nouvelle, celle qui sera marquée, au XVIIe siècle, par les discussions théologiques de Bossuet et de Jurieu. Philosophes et théologiens, à cette date, entreprendront de justifier du point de vue supérieur de la philosophie le triomphe de la Royauté sur la Réforme. C'est là, comme on l'a montré, avec des nuances propres à chaque groupe d'esprits, l'attitude d'un Ronsard, qui fait aux Calvinistes un grief de l'hostilité royale; — des Politiques, qui, dédaigneux des débats proprement théologiques, ont le souci exclusif de la paix sociale; — des philosophes, enfin, qui reprochent à la doctrine de Calvin d'arracher aux bienfaits de l'autorité l'homme naturellement enclin à l'erreur et au mal.

Ces diverses attitudes, à les bien considérer, peuvent se ramener à une seule, et qui consiste pré-

cisément à envisager le problème religieux du point de vue exclusivement social. A ses fruits on juge l'arbre, enseignait l'Évangile. « Ex fructibus eorum cognoscetis eos. » La Réforme, associée plus ou moins équitablement aux discordes civiles, apparaît essentiellement mauvaise. Elle portait en soi sa condamnation. Ce qui n'empêchait ni Ronsard, ni Montaigne, ni sans doute les plus intelligents des Politiques, de reconnaître la supériorité, à certains égards, du Calvinisme. Mais il leur suffisait que socialement il fût lié, comme une cause à son effet, aux perturbations dont la France souffrait à cette époque.

Enfin, dans les couches inférieures de la société, on peut suivre, d'un bout à l'autre du siècle, un mouvement qui va se développant à mesure que, dans les hautes classes, se précise l'hostilité contre la Réforme. En effet, tandis que les artistes adhèrent officiellement à la religion du Roi, que les philosophes apportent leur témoignage au catholicisme, que les politiques condamnent les idées nouvelles au nom de l'ordre social, la petite bourgeoisie et le peuple se retrempent aux formes naïves de l'ancienne foi. Le côté rituel et formaliste de la religion recouvre son attrait. Les cérémonies extérieures, les processions et les pèlerinages, les statues et les chants, tout ce qui charme les sens, en un mot le culte tel que l'avaient élaboré l'ingéniosité des prêtres et la force des siècles, rallie les âmes simples, comme un argument irrésistible. Sous les espèces de la dévotion à la Vierge et aux Saints, la foi populaire prend sa revanche contre l'austérité du culte réformé. Et sans doute l'influence des prédicateurs, au temps de la Ligue, a bien sa part dans cette recrudescence :

mais celle-ci plonge ses racines plus profondément, dans un besoin propre à la race, d'être en communication sensible avec Dieu par l'intermédiaire des Bienheureux.

Vers 1590, en dépit des succès passagers remportés par les Huguenots, et au lendemain même de la publication de l'Édit de Nantes (1598), on pouvait conclure que le Calvinisme était incompatible avec les aspirations de l'âme nationale. Celui qui, à cette heure tragique, incarnait si heureusement l'âme de la France, avec ses défauts et ses qualités, optait résolument pour la religion traditionnelle. Cette préférence était significative.



APPENDICES

APPENDICE I

LA DIFFUSION DE LA BIBLE EN FRANCE AU XVIe SIÈCLE

Deux faits sont également incontestables. — D'une part, la Bible a été fort répandue, ou plutôt la doctrine biblique, celle de l'Évangile en particulier. D'autre part, cette diffusion a rencontré, du côté de l'autorité ecclésiastique, la plus violente opposition. De cette dernière nous avons des témoignages certains.

Henri Estienne a pu écrire, dans l'Apologie pour Hérodote, les lignes suivantes : « Sache donc la postérité qu'il n'y a pas trente ans qu'il se fallait autant cacher pour lire en une Bible traduite en langue vulgaire, comme on se cache pour faire de la fausse monnoye ou quelque méchanceté encore plus grande. Car, à quiconque était surpris y lisant ou seulement en ayant en sa maison, le procès était tout fait : et principalement s'il voulait répondre aux interrogations qu'on lui faisait, selon ce qu'il avait lu en la dite Bible. »

On dira qu'Estienne est un protestant et l'Apologie un pamphlet. Sans doute ; mais, si étrange que le fait puisse paraître, il n'y a dans ce passage aucune exagération. En réalité la lecture de la Bible a été considérée, à une certaine époque, comme un délit, ou peu s'en fallait. On a persécuté, on a même mis à mort ceux qui l'éditaient, la traduisaient ou l'expliquaient, ceux qui la colportaient, ceux qui la pos-

sédaient. Le terme « évangélique » est devenu synonyme d'hérétique et de « mal sentant de la foy ». Il n'y a aucun doute possible à cet égard. Les censures de la Faculté de théologie nous permettent d'assister à cette répression systématique de la littérature évangélique.

Pour plus de clarté, nous distinguerons les poursuites dirigées contre les éditeurs de la Bible et celles qui visaient les commentateurs, quel que fût d'ailleurs le mode particulier qu'ils adoptaient.

I. — Les Éditeurs.

La Renaissance était un retour non seulement aux textes profanes, dégagés des commentaires de l'école alexandrine, mais aussi aux textes religieux, débarrassés des gloses scolastiques. Il devait s'ensuivre une interprétation, sinon nouvelle, au moins rajeunie, épurée et vivifiée de la Bible, en particulier de l'Évangile. Cette transformation a été diversement appréciée par les catholiques et par les calvinistes. Tandis que les premiers s'en effrayaient et réagissaient, comme on va voir, les autres s'en réjouissaient. Tout ce qui, de près ou de loin, a favorisé l'étude de la Bible et sa diffusion a provoqué leur admiration. En particulier, la création des lecteurs royaux, chargés « de lire en grec et en hébreu », leur a paru providentielle : « Ces choses, écrit de Bèze, n'estoient que la préparation de la grande bonté et miséricorde de Dieu, pour une grande œuvre : non pas que la sapience de Dieu ait besoin de sciences humaines... Mais il étoit requis, ou que Dieu envoyât derechef le don des langues miraculeusement, ou qu'il remit en usage le moyen d'apprendre les langues et de pouvoir lire derechef l'écriteau mis sur la tête du Sauveur [1]. » Et Crespin appelle les langues « messaigères de la maitresse vérité : laquelle est venue incontinent, à scavoir la prédication de l'Évangile ».

On pouvait dégager les textes sacrés des légendes qui planaient sur leur composition, relativement à la date ou à

1. De Bèze, *Histoire des Églises réformées*, I, p. 4.

l'écrivain, ou bien rétablir le texte lui-même dans sa teneur primitive.

Erasme se place au premier point de vue. Il émet le principe que la foi porte sur la substance du livre, non sur l'attribution qui en est faite à tel ou tel auteur. Puis il donne de ce principe plusieurs applications. L'épître aux Hébreux, par exemple, n'est pas de saint Paul : entre autres raisons, il en fournit celle-ci que le style est celui d'un rhéteur plutôt que d'un apôtre [1] : « stylo rhetorico verius quam apostolico ». On le voit, c'est de la critique interne, tout simplement. Pareillement, on doute que saint Pierre ait composé la seconde épître qui lui est attribuée. Quant à l'Apocalypse, qu'on avait tenu jusque-là, du moins en général, pour l'œuvre de saint Jean, Erasme déclare qu'elle émane on ne sait de qui : hominis incerti. C'est, ajoute-t-il, une opinion déjà ancienne : des gens « très orthodoxes » l'ont embrassée. Il est du nombre, cela va sans dire. C'est qu'en effet, il faut distinguer l'inspiration du Saint-Esprit « a spiritu sancto profectum » qu'on ne saurait dénier aux ouvrages ci-dessus mentionnés, et la rédaction matérielle due à tel ou tel auteur.

On imagine aisément que la Faculté de théologie ne laissa point passer ces propositions. Elle y sentit l'hérésie, « heresim redolentes ». Elle les censura comme telles.

Elle devait réserver le même sort à ceux qui s'appliquaient à restituer la pureté du texte primitif. Les professeurs royaux avaient pris pour sujet de leurs cours des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Vatable expliquait les Psaumes; Paradis s'occupait des œuvres de Salomon [2]. Il s'agissait vraisemblablement, non pas d'une interprétation dogmatique ou morale, mais d'une étude de textes, critique et scientifique. Cela eût suffi à provoquer la méfiance des théologiens. Plusieurs d'entre ces lecteurs commirent l'imprudence de prendre part aux assemblées calvinistes : « Nuper se prodiderunt Vatablus, Tusanus, Danesius...

1. D'Argentré, *Collectio judiciorum*, II, p. 53.
2. Abel Lefranc, *Histoire du Collège de France*, p. 144.

ut Christi discipuli, conciones audiendo quotidie[1] ». Le témoin s'en réjouit et communique la nouvelle à Farel. Cette joie devait être de courte durée. Dès 1530, la Faculté de théologie intervient. Elle défendait à Vatable, Paradis et autres « de traduire la Bible d'après les versions grecque et hébreu, sans la permission de l'Université de Paris[2] ». Béda, qui était l'orateur ce jour-là, déclara que la Faculté faisait le plus grand cas du grec et de l'hébreu, à condition pourtant que ceux qui s'en servaient fussent de bons théologiens et détachés « des erreurs luthériennes ». Les inculpés, qui n'aspiraient point à l'héroïsme, firent leur soumission, sauf à communiquer leurs notes à de plus hardis. Ainsi fit Vatable, dont plusieurs critiques ont passé dans les *Adnotationes* de Robert Estienne.

Ce dernier, en effet, a donné plusieurs éditions partielles ou totales de la Bible, et, à ce titre, il s'est attiré les foudres des théologiens. Il se justifia dans un opuscule qui a l'allure d'un pamphlet. « Les censures des théologiens... par lesquelles ils avaient faussement condamné les Bibles imprimées par Robert Estienne... Avec la réponse d'icelui[3]. » Déjà, en 1522, il avait publié avec son beau-père une édition en latin du Nouveau Testament, qui aurait, selon lui, soulevé des critiques. Il n'y a pas trace de condamnation officielle. En 1528, il éditait, d'après la Vulgate, la Bible entière. Il y eut plusieurs éditions. Cette fois, il y avait des sommaires en tête des chapitres, des annotations dans les marges. En 1541, il donnait à part une édition du Nouveau Testament. Il y avait en plus des variantes, suivant le texte hébreu. Variantes, sommaires et annotations attirèrent l'attention des théologiens. On dressa un recueil des erreurs qui y étaient contenues, et on les censura. Un premier recueil se rapportait aux éditions du Nouveau Testament publiées en 1541, 1542, 1543, 1545; un second, aux éditions

1. Herminjard, *Correspondance des Réformés*, III, p. 161.
2. D'Argentré, *Collectio*, II, p. 101.
3. Abbé Féret, *Histoire de la Faculté de théologie au XVIe siècle*, I, p. 184 et suiv.

de la Bible entière qui avaient paru en 1528, 1535, 1540, 1545, 1546. Deux autres recueils visaient les *Index* que Robert Estienne avait joints à ses éditions [1]. Le 15 mai 1548, après plusieurs séances d'examen, la Faculté rendit son jugement et condamna l'œuvre de Robert Estienne : « Biblia, novum Testamentum, Psalterium sive librum Psalmorum Davidis cum adnotationibus... ob errores et hereses in eis contentas [2] ». Le roi, qui approuva la condamnation, recommanda toutefois aux docteurs de ne pas inquiéter son imprimeur. Estienne préféra quitter la France; il gagna Genève, d'où il lança son opuscule. Il ne s'agit ici ni d'exposer les idées qu'il dégageait du texte sacré, ni d'établir s'il était orthodoxe ou non dans l'interprétation qu'il en donnait. Ce qu'il faut retenir de cet incident, c'est que la Bible a été très répandue par l'imprimerie et que cette diffusion a été jugée dangereuse, qu'elle a été combattue et, dans la mesure où cela était possible, arrêtée.

II. — Les commentateurs.

L'imprimerie, en effet, était apparue opportunément pour servir de véhicule aux idées nouvelles. Aussi, la Faculté de théologie reçut-elle la mission de « visiter » les livres innombrables qui paraissaient chaque année.

Le 1er juillet 1542, le Parlement de Paris, effrayé par la diffusion de l'Institution chrétienne en France, demandait au Roi « de faire inhibitions et deffenses... de ne faire aucun état, faict ou exercice d'imprimerie sinon ès maisons accoutumées des libraires et imprimeurs... de vendre livres, que premièrement ils n'aient été visitez [3] ». On constitua une sorte d'officialité, dans laquelle prirent place, avec « quatre libraires jurez », plusieurs ecclésiastiques, docteurs en sacrée théologie.

L'année suivante, 1543, la Faculté donnait un premier

1. D'Argentré, *Collectio*, II, p. 155-158.
2. *Ibid.*, II, p. 159-160.
3. *Bulletin de l'Histoire du Protestantisme*, t. XXXIV, p. 19 et suiv.

catalogue de livres dangereux ; ils y étaient inscrits sans ordre, à la suite l'un de l'autre. On ne l'imprima point. En 1544, les théologiens élaborèrent une nouvelle liste, qu'ils livrèrent à l'impression. Ce catalogue eut, en 1547, une seconde édition, augmentée de tous les ouvrages hétérodoxes qui avaient paru dans l'intervalle. Cette fois, on avait mis un certain ordre. Les ouvrages censurés se rangeaient sous la même lettre, sans distinction de thèses. Les livres écrits en latin venaient en premier lieu, ceux dont on connaissait les auteurs, puis les anonymes; ensuite les ouvrages français, d'auteurs connus, puis anonymes. Une troisième édition parut en 1551, enrichie de la liste des « mauvais » livres, censurés depuis 1547. Les deux dernières éditions étaient précédées d'une préface solennelle, où la Faculté assumait la charge, désormais difficile, de veiller à l'orthodoxie générale. Il y eut une quatrième édition en 1556.

Il n'entre pas dans le cadre de ce travail de citer tous les livres qui ont encouru les censures des théologiens. On voudrait seulement signaler quelle place importante occupe dans cette hécatombe la littérature évangélique, sous toutes les formes où elle s'est répandue : exégèse, traductions, commentaires, sermons, etc. Ce témoignage indirect, émané de ceux qui s'opposaient à cette diffusion, a plus de valeur. On voit mieux ce qu'elle a eu tout ensemble de général et d'inquiétant pour l'orthodoxie séculaire.

Il y a en somme assez peu de travaux savants, parmi les ouvrages censurés, — les Évangiles du dimanche, en latin, grec et hébreu, avec des apostilles, de Pierre Artopeus ; ou bien les annotations d'ordre exégétique de Brentzen sur Judith, Job, l'Ecclésiaste, Esther, l'Évangile de saint Jean ; ou enfin les travaux de Bibliander, qui essayait de restituer le prophète Nahum « selon la vérité hébraïque », en y joignant « une exégèse pour donner le motif de la version » ; Münster publiait l'Évangile de saint Mathieu, en hébreu, avec des annotations peu orthodoxes. C'est à peu près tout.

D'ordinaire, ce sont des commentaires dogmatiques ou moraux. Le texte sacré sert de point de départ à des explications ou à des exhortations. Les commentaires abondent

tant en latin qu'en français. Parmi les premiers, il faut citer ceux de Brunsfeld sur les *quatre Évangiles* et sur les *Actes des Apôtres;* ceux de Bullinger sur l'Évangile de saint Jean, plusieurs épîtres de saint Paul, les sept épîtres catholiques; ceux de Bucer sur l'épître aux Romains et sur celle aux Éphésiens. Calvin « exposait » les six premiers chapitres de la Genèse; Lefèvre d'Étaples commentait saint Paul; Pérus éclaircissait saint Jean; un docteur en théologie, nommé Guillaud, expliquait saint Paul et les sept épîtres catholiques. François Lambert commentait saint Luc et l'Apocalypse, les Psaumes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques... Zwingle, enfin, essayait d'aplanir les difficultés d'Isaïe, de Jérémie, et annotait saint Paul.

En français, les commentaires étaient presque aussi nombreux. Sous le nom de Bucer, il y avait au catalogue une exposition sur l'Évangile selon saint Mathieu, « traduction annotée, et une Bible, qui est toute la sainte Écriture, autre traduction de l'Ancien Testament, d'après le texte hébreu, et du Nouveau, d'après le texte grec ». Calvin commentait saint Paul; Dolet, l'Épître de saint Jean; il traduisait le Cantique des Cantiques. Un anonyme « exposait » l'Apocalypse. Robert Estienne publiait une « Exposition continuelle et familière sur les quatre Évangiles ».

D'autres ouvrages, sous une forme didactique, exprimaient la doctrine évangélique. Calvin, par exemple, exposait la doctrine de la Cène d'après l'Évangile et l'épître aux Corinthiens. Erasme, la manière de se confesser (Exomologesis), toujours d'après les livres du Nouveau Testament. C'était un moyen de répandre les idées nouvelles, plus explicite et plus direct. Ces livres étaient écrits soit en latin, comme celui d'Erasme, soit en français, comme celui de Calvin. Ces traités recevaient le même traitement que les livres, dont ils traduisaient la doctrine.

Deux remarques s'imposent ici. La première, c'est que certaines parties des Deux Testaments ont eu plus souvent que les autres les honneurs de l'impression. Les livres des Prophètes par exemple, ceux qu'on attribue à saint Jean, comme le quatrième évangile et l'Apocalypse, enfin les

Épitres de saint Paul. La raison de cette préférence manifeste se trouve, à notre avis, dans le caractère particulier de ces ouvrages.

Tous, en effet, apparaissent, à des titres divers, comme des protestations contre l'état de choses actuellement existant. Les prophètes secouent la torpeur d'Israël, endormi dans les pratiques rituelles; ils font entrevoir celui qui devait venir restaurer la religion nationale. De leur côté, les écrits dits Johanniques célèbrent la venue de ce Messie, sous les deux formes annoncées par les antiques voyants : l'Évangile montre la religion de l'esprit succédant au ritualisme desséché et vide; l'Apocalypse annonce le triomphe définitif du culte immatériel du Verbe sur les pratiques idolâtriques commandées par l'Antéchrist. Enfin, saint Paul a été l'agent principal de la transformation du judaïsme en christianisme. Juif de naissance, il a saisi mieux que personne, en lui-même et dans ses concitoyens, la force des longues traditions de formalisme rituel. Il s'en est dégagé lui-même, et il a aidé ses contemporains à s'en dégager. Sa pensée a pris, de ce fait, un relief saisissant. Aux Juifs trop confiants dans la valeur des prescriptions légales, il a dit l'importance de la foi, de l'appel mystérieux que rien ne saurait suppléer, — ni les ablutions, ni les abstinences. D'un mot, les livres dont on vient de parler ont une allure « révolutionnaire ». Un souffle d'idéalisme, de « réformation », y circule et en fait toute la beauté. C'est la raison sans doute qui leur a donné tant de traducteurs et de commentateurs.

Car, — c'est la seconde remarque qu'il faut faire, — la *diffusion* des doctrines évangéliques *n'a été en rien entravée par les censures de la Sorbonne.* Peut-être même, ces dernières n'ont-elles fait qu'ajouter à la lecture de ces livres un attrait de plus, celui du fruit défendu. Ce qu'il y a de certain, c'est que cette littérature a continué de circuler sous le manteau. Nous en avons des preuves irrécusables. Beaucoup de confesseurs ont reconnu devant les juges qu'ils avaient puisé leur foi dans la Bible ou les ouvrages de Calvin. D'autre part, on a arrêté nombre de colporteurs ambulants, qui répandaient ces livres dans les villes et dans les villages.

Un ancien moine, Jean Morel, interrogé : « Qui t'a apprins ces choses? » répondait : « Je les ai apprinses par la lecture du viel et du Nouveau Testament [1] ». Un autre, qui avait vécu dans la débauche, lut l'Évangile, qu'un néophyte lui avait présenté, et commença « à gouster le fruit de cette lecture [2] ». Milon devait mourir sur le bûcher. D'Andelot, prisonnier des Espagnols, feuillette la Bible et y trouve la foi. Son frère ne craignit pas d'avouer au Roi qu'il lui avait fait tenir l'exemplaire, ce qui lui valut d'être arrêté sous l'inculpation de favoriser l'hérésie. On était en effet aussi sévère pour ceux qui la propageaient que pour les hérétiques eux-mêmes. En 1550, on brûlait à Bourges un « porteur de livres » nommé Marc Moreau [3]; dans la même ville, on saisissait quelque temps après un libraire qui s'était compromis. A Avignon, vers la même époque, les inquisiteurs envahissent la maison d'un « libraire étranger, qui avait exposé des Bibles en latin et en français et n'avait d'autres livres ». On le somma d'ôter « de pareilles marchandises ». Il répondit qu'elles valaient bien « les belles images et peintures ». On en conclut qu'il était « luthérien » et on l'inquiéta. En 1554, on brûla à Montpellier un porteur de livres, Guillaume d'Alençon, qui traversait la ville. Il y avait longtemps déjà que le Parlement et la Sorbonne avaient censuré impitoyablement la littérature évangélique. Cette dernière n'en continuait pas moins de se répandre. La doctrine Biblique circulait par toutes sortes de canaux. A la date de 1552, on la prêchait encore à Saint-Nicolas-des-Champs et c'était un docteur de la Sorbonne. Elle emprunte le secours de la poésie : on censure, en 1560, la Marguerite des Marguerites, où il y avait ce qu'on appellerait aujourd'hui « des infiltrations protestantes ».

Il y a eu, en somme, une ambiance évangélique, c'est-à-dire une *diffusion* des livres saints et aussi une *manière de les interpréter*, sinon nouvelle, au moins renouvelée, plus

1. Jean Crespin, *Histoire de Martyrs*, II, p. 260.
2. De Bèze, *Histoire des Églises réformées*, II, p. 302.
3. *Ibid.*, I, p. 168.

libre, plus détachée des commentaires traditionnels, presque révolutionnaire. Les théologiens conservateurs ne s'y sont pas trompés. A diverses reprises, au cours de la polémique, ils ont rattaché ce mode d'interprétation à des hérésies déjà condamnées par l'Église, — à celle des Vaudois par exemple, ou des Albigeois, ou encore des Fraticelli d'Italie. Il semble bien que les « évangéliques » français du XVIe siècle se rattachaient, en effet, à la tradition de tous ceux qui, au moyen âge, ont cherché, dans la Bible interprétée sous l'action de l'Esprit Saint, le type de l'Église immatérielle et pure.

APPENDICE II

LES MILIEUX CALVINISTES

Le mouvement réformé s'est produit non seulement dans toutes les régions de la France, mais encore dans toutes les classes. La plus grande diversité se manifeste dans les rangs des réformateurs. On le verra mieux, si l'on prend soin de les grouper, suivant les cadres que comportait la société au XVIIe siècle.

I. — Le monde ecclésiastique.

Le monde ecclésiastique a fait à la Réforme un accueil plus enthousiaste qu'on ne le croit communément. Ce qui ne fait pas de doute, en tout cas, c'est que les *réguliers* en ont, plus que les séculiers, subi la fascination. La raison en est probablement qu'ils n'avaient pas, comme ces derniers, les attaches matérielles qui constituent toujours, dans les crises morales, des obstacles difficiles à surmonter. Leur vœu de pauvreté les avait mis en mesure, n'ayant rien à quitter, de comprendre et d'aimer ce retour à la simplicité évangélique. Au contraire, chanoines et curés devaient, s'ils voulaient embrasser la Réforme, renoncer aux prébendes, aux abbayes et aux cures. Le sacrifice était parfois douloureux. Nous savons, par l'aveu qu'il en a laissé, combien Th. de Bèze eut de peine à quitter les bénéfices avantageux

dont on l'avait pourvu[1]. Combien d'autres ont reculé devant cette perspective angoissante! Car il ne s'agissait pas seulement de se dépouiller d'un revenu sûr et facile: la plupart devaient songer à gagner leur vie. On ne s'étonnera pas que beaucoup aient préféré la sécurité matérielle aux risques d'une équipée morale, dont au surplus ils ne voyaient pas la réelle grandeur. A part donc quelques personnalités, la Réforme n'eut guère d'adhérents au sein du haut clergé, qui jouissait des honneurs et des richesses. En revanche, le bas-clergé, celui qui exerçait le ministère dont d'autres percevaient le revenu, les gens à portion congrue, ceux-là paraissent avoir moins hésité devant la perspective de se faire une nouvelle vie. Mais ce sont surtout les moines, qui embrassent la Réforme.

Peut-être faut-il tenir compte aussi des rivalités qui existaient entre réguliers et séculiers. Plusieurs fois, au cours du XVIe siècle, la Faculté de théologie fut appelée à intervenir dans le débat. Les religieux l'avaient d'abord porté sur le terrain ecclésiastique. A diverses reprises, ils contestèrent les droits du clergé séculier, notamment ceux des curés chargés de paroisses. Les théologiens censurèrent plusieurs fois, en 1505, 1516, 1521, les prétentions des moines à partager les privilèges des pasteurs[2].

Dans la suite, les réguliers essayèrent de pénétrer dans l'Université. Chaque ordre réclama pour soi plus de licences que celles qu'on avait coutume de lui attribuer. La Sorbonne résista énergiquement, malgré l'intervention de puissants personnages et du Pape lui-même. Il y eut, en 1552, un procès retentissant. Les moines le perdirent. Peut-être se vengèrent-ils inconsciemment en prenant parti pour une doctrine que l'Université anathématisait. Il est difficile d'apporter, sur ce point, autre chose que des conjectures.

a) *Les Réguliers.* — C'est au cours des prédications de l'Avent ou du Carême que les moines jetaient dans le peuple

1. Th. de Bèze, *Épître à Wolmar, passim.*
2. Abbé Féret, *Histoire de la Faculté de théologie.* I, p. 40.

les semences de la Réforme. Une interprétation directe des textes sacrés, en dehors des gloses et des commentaires, telle était la forme ordinaire de ces sermons : il en jaillissait, par le contraste même qu'elle établissait entre l'Église évangélique et l'Église romaine, une invitation à la Réforme.

Les censures de la Faculté de théologie nous ont gardé, censurés et réfutés, des fragments de cette prédication populaire. Je n'en cite ici que quelques exemples[1]. Un franciscain, frère Adrien Le Métayer, déclarait sans ambages : « Je ne trouve pas dans l'Écriture en quel temps il faut jeusner. » Nous n'avons, bien entendu, que des citations, celles qu'on a jugé être dangereuses. Mais il faut bien imaginer que l'orateur développait sa pensée et la justifiait. Parlant ailleurs des pèlerinages, il disait : « Ceux qui vont à Saint-Meens n'y doivent pas aller ni faire le voiage aux dépens des pauvres gens, s'ils ont du bien... » En d'autres termes, la charité agissante est préférable aux pratiques de la pure dévotion. De telles leçons devaient produire leur effet, à cause de leur simplicité même.

A Nonnay, en Vivarais, dès 1529 ; à Bourges, à la même époque ; à Toulouse et dans les villes universitaires, dès 1522, ces prédications propagent les idées nouvelles. A Paris, en 1537, deux Augustins sont réduits au silence : ce sont Courault et Bertaut. Le premier devait fournir une carrière pleine d'œuvres et combattre à Genève, aux côtés de Calvin. En 1536, on brûle à Lyon un ex-jacobin ; en 1538, un autre à Toulouse. En 1523, à Paris, trois ou quatre religieux se signalent par le caractère hétérodoxe de leur prédication : François Pérucel, cordelier et maître des novices au couvent de Paris ; Beguetti, jacobin, et Boucherat, moine de l'ordre de Citeaux.

En 1544, les moines révolutionnent l'Université de Bourges ; pareillement, celle de Poitiers en 1546. A Troyes, un ex-cordelier, Morel, prêche la Réforme. A Issoudun, grâce à la complicité de l'autorité, deux religieux prêchent

1. D'Argentré, *Collectio judiciorum*, II, p. 139.

l'Évangile, comme on disait alors ; ce sont le jacobin de Bosco et le cordelier Abel Pepin, depuis ministre à Genève.

Pour l'année 1548, d'Argentré signale un dominicain à Sens. Le Parlement de Paris condamne une multitude de religieux, et par groupes. Ainsi, le 20 juin, on décide une visite au couvent des Augustins, à Paris. Déjà, l'année précédente, au 23 juin, on avait arrêté plusieurs moines : « Loys Chesnaye, Denys Gillette, Charles Le Maire et Macé, dict du Coing, relligieux augustins demeurant au couvent de Ponthoise [1] ».

A mesure qu'on avance dans l'histoire du calvinisme, les moines apparaissent plus rarement dans les procès d'hérésie. Un ancien cordelier, Jean Rabec, fait pourtant en 1555 une confession très remarquable. La Faculté censure deux Augustins : frère Éloi en 1559, frère Alain Chefdeville en 1557.

La Réforme, à cette date, avait pris définitivement son attitude en face de l'Église romaine. Peut-être beaucoup reculèrent-ils désormais devant une rupture aussi radicale. En tout cas, au témoignage de M. Weiss : « C'est dans les rangs du clergé régulier que se sont montrés, au début, les symptômes les plus alarmants du mouvement de réforme [2]. »

b) *Les Séculiers*. — A la tête du mouvement, chronologiquement, il faut mettre Briçonnet [3], l'évêque de Meaux, et, parmi son entourage, Gérard Ruffi, plus connu sous le nom de Roussel, Martial Mazurier, principal du collège Saint-Michel.

En 1531, un curé de Normandie, Etienne le Court, était signalé à la vigilance de l'autorité ecclésiastique. Le malheureux avait émis, dans des sermons, des propositions qui furent jugées hérétiques [4]. On découvrit en outre chez lui,

1. N. Weiss, *La Chambre ardente*.
2. N. Weiss, *La Chambre ardente*, Introduction, p. XXI.
3. T. de Bèze, *Histoire des Églises réformées*, I, p. 11 et suiv.
4. D'Argentré, *Collectio*, II, p. 93, *Bulletin de l'Histoire du Protestantisme*, XXXVI, p. 300, 314.

des manuscrits très compromettants. Ses réponses achevèrent de mal édifier sur son compte.

En 1533, Morand encourait les censures de la Faculté de théologie. Son dossier, très complet dans le recueil de d'Argentré [1], comportait trois griefs : des prédications, des aveux, des écrits. De l'ensemble, il se dégage une synthèse, déjà très nette pour l'époque, de la doctrine réformée. Morand devait être plus tard ministre à Genève, pendant l'exil de Calvin.

En 1536, le chapitre de l'Église d'Angers transmettait à l'appréciation des théologiens plusieurs propositions qui circulaient dans le clergé diocésain. En voici quelques-unes : « Il y a plus de judaïsme en la chrétienté que de christianisme », et ailleurs : « Du temps de Jésus-Christ, on ne disait point d'heures; fais ton bréviaire et ne le dis point [2] ».

En 1540, mêmes indices dans le clergé du diocèse de Caen [3].

A Paris, en 1542, le fameux Landry prêche l'Évangile dans la Cité, à l'église Sainte-Croix; il trouve des imitateurs, quelques moines et un docteur de Sorbonne, Claude d'Espence. On sait que l'aventure finit par la rétractation des audacieux, — comme il arrivait, en somme, assez souvent [4].

Beaucoup de prêtres sont visés par les arrêts du Parlement [5], entre 1547 et 1549. Il y a quelques personnalités, par exemple Étienne Bailly, chanoine de Tours et curé de Notre-Dame-du-Port, de Clermont, qui avait filé à Genève; Jacques Viart, chanoine et official d'Orléans, trop peu zélé contre l'hérésie.

En 1558, un curé de Bayeux, Élie Bigot, est censuré par la Sorbonne [6].

Vers la même époque, 1555-1558, le chapitre de Lyon est

1. D'Argentré, *Collectio*, II, p. 101.
2. *Ibid.*, II, p. 127.
3. *Ibid.*, II, p. 130.
4. *Bulletin Histoire du Protestantisme*, XXIV, p. 19 et suiv.; XXXVII, p. 241 et suiv.
5. N. Weiss, *La Chambre ardente, passim.*
6. D'Argentré, *Collectio*, II. 188.

profondément troublé[1]. On y trouve deux partis, très nettement divisés : l'un de la stricte observance, scrupuleux et ritualiste, l'autre que l'on devine déjà dégagé des pratiques extérieures. Le différend est porté devant les théologiens de Paris, qui le tranchent en faveur de la tradition. N'importe. Lyon est travaillé par les idées nouvelles.

Il est difficile de savoir, même approximativement, le nombre des prêtres séculiers ou réguliers qui ont passé à la Réforme. Beaucoup d'entre eux se sont rétractés, par scrupule ou par prudence : la *Collectio Judiciorum* de d'Argentré signale un grand nombre de ces rétractations. D'autres, aussi nombreux, ont passé la frontière. Quant à ceux qui ont été jetés en prison, leur dossier a, la plupart du temps, disparu avec eux. Ceux qui n'avaient point prêché officiellement l'hérésie étaient accusés, comme l'on disait, de délit commun. L'autorité civile les livrait à l'évêque, qui d'ordinaire les laissait mourir au fond des officialités.

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'en 1548, le Clergé français était envahi par les idées nouvelles, à tel point que le Parlement de Paris publiait une ordonnance « faisant deffense aux marguilliers de ne recevoir aucun prédicateur à prescher qu'il ne soyt docteur ou licencié ou bachelier formé en la théologie de Paris ou d'autres universités, ou ayant la charge pastorale comme curez, vicaires et autres ayant dignité non suspecte... Et aussi aux chefs de religions (de maisons religieuses) et à leurs commis de n'envoyer ou bailler charge à leurs religieux qui ne sont capables et non suspects ou aultres approuvez tant en mœurs que en doctrines selon la relation de leurs supérieurs...

« Aussi faire deffense à tous prédicateurs de ne prescher à Paris, sinon ès églises, cathédralles, collégiales, couvents et parrochiales... »

Cette ordonnance décèle un mouvement profond et étendu au sein du clergé. Les évêques n'ont pu parvenir à sévir sur tous les points où cela a été nécessaire. Le Parlement leur en a su mauvais gré. Nous possédons un arrêt curieux à ce

1. D'Argentré, *Collectio*, II, p. 184.

sujet, daté du 5 décembre 1548, dans lequel le Procureur général du Roy « se plaint que de présent les hérésies pullulent par les négligences des prélats ou de leurs vicaires, qui ne font leur devoir de eulx enquérir de la vie de leurs subjects et diocésains, et de fournir aux frais nécessaires pour l'instruction de ceux qui se sont trouvés estre mal sentans de la foy catholique[1] ».

Il y a même des mesures de rigueur prises contre certains évêques. On oblige l'archevêque de Sens à consigner deux cents livres pour un procès (3 décembre 1548)[1]. On confisque à l'évêque d'Amiens « les deniers du scel... jusqu'à plein payement de cent livres » (26 mars 1548). On confisque deux cents livres à l'archevêque de Tours (4 avril 1549). On menace les évêques « qui contempneront la présente admonition de user contre eux de ce qui est permis au Roy et à sa cour du Parlement contre les prélats qui ne veulent obéir aux saincts décrets et canons ecclésiastiques ». Il s'agit de l'évêque d'Auxerre (12 avril 1549). L'archevêque de Bourges doit consigner quatre cents livres aux mains du lieutenant particulier pour les procès contre hérétiques, « sauf à se récupérer éventuellement... sur les biens confisqués des condamnés ».

Ainsi, l'autorité épiscopale est écartée comme trop lente à sévir. On lui substitue, dans l'examen de l'hétérodoxie des prédicateurs, l'autorité des marguilliers et des administrateurs. Il faut convenir que le clergé paraissait aux inquisiteurs bien contaminé : c'est ce qu'on voulait établir.

II. — Le mouvement populaire.

La Réforme a trouvé parmi les artisans et « gens mécaniques » un accueil très sympathique. Peut-être même est-ce dans cette classe qu'il l'a été le plus profondément. Le mouvement populaire a duré plus longtemps que celui du clergé ; il a précédé celui de la noblesse et de la magistrature. On ne peut guère en rapprocher que celui des lettrés

1. N. Weiss, *La Chambre ardente*, passim.

et des étudiants. Il s'est étendu à toute la France; il a fondé les Églises; il a donné les martyrs. Il se pourrait que la Réforme, par sa simplification même, par son simplisme, fût particulièrement accessible aux petites gens et aux humbles.

Nous savons quel accueil firent les artisans de Meaux [1] à la prédication organisée par Briçonnet. Il y avait là plus qu'un engouement, puisque les quatorze premiers martyrs appartiennent à ce groupe. A Toulouse, à Orléans, à Bourges, dès 1533, l'agitation passe des Universités dans la foule, — au moins dans une certaine partie de la foule. La même année, à Paris, le peuple se groupe autour de la chaire d'un Augustin, Couraud. Neuf ans plus tard, elle recommence : on se presse à Sainte-Croix, dans la cité, autour de Landry et de ses auxiliaires.

Les arrêts du Parlement signalent l'étendue et la profondeur du mouvement, entre 1547 et 1550. Sans parler des nombreux arrêts qui condamnent des individus ou des familles, il y en a qui visent de véritables foyers de propagande [2].

Dans Amiens et « aultres lieux circonvoisins » on signale des « conventicules et monopoles », à la date du 2 août 1548. Six mois plus tard, 9 février 1549, une image de la Vierge est brisée dans la ville.

L'inquisiteur dénonce à Orléans « grand nombre d'hérétiques et gens mal sentans de la foy catholique » (5 juin 1548). Déjà, l'année précédente, à la date du 14 mai, le même personnage avait signalé beaucoup de personnes entachées d'hérésie, « même d'aucuns qui faisaient conventicules et dogmatisaient ». Les mauvais livres pullulent dans la région.

Même extension à Sens. On met la main sur un groupe, dont voici les noms et professions : « Jacques Rohier, pottier d'estain; Simon Mareschal, cordonnier; Guillaume Trichau, orfèvre; Jacques Bourrelet, fourbisseur ». Ces artisans sont

1. Th. de Bèze, *Histoire des Églises réformées*, I. J. Crespin, *Histoire des Martyrs*, I.

2. N. Weiss, *La Chambre ardente*, passim.

considérés comme de dangereux propagandistes (3 septembre 1548).

Un arrêt du 6 mars 1549 condamne plusieurs réformés, originaires de Sainte-Menehould, « pour crime d'hérésie, conventicules et assemblées secrètes ».

En date du 15 avril de la même année, un arrêt signale « qu'au bailliage des montagnes d'Auvergne, même en la ville d'Aurillac et autres lieux circonvoisins, occultément, plusieurs, infectés de la blasphémée secte hérétique luthérienne... s'assemblent en conventicules ».

Même constatation « en l'évêché et bailliage d'Auxerre », 11 avril 1549.

Pareillement, à Beaugency, on relève « plusieurs blasphèmes hérétiques et erreurs luthériennes qui se sont commis et commettent en la dite ville... et lieux circonvoisins par aucuns manants et habitants mal sentant de la foy ».

Ces dossiers, individuels ou collectifs, se rapportent la plupart du temps à des gens du peuple. Les professions qui y sont déclarées rentrent dans la série des ouvrages dits « mécaniques ». Sous les accusations vagues de « blasphèmes », il faut reconnaître des déclarations hérétiques analogues à celles que de Bèze ou Crespin attribuent aux martyrs. L'autorité de leurs ouvrages s'en trouve confirmée. Il y a vraiment eu, dans le peuple, des âmes simples capables de comprendre la Réforme et de mourir pour assurer son triomphe.

L'histoire a gardé le souvenir de quelques-unes de ces assemblées, — de ces conventicules. Il s'agit de l'assemblée de Meaux (1546) et de celle de la rue Saint-Jacques, à Paris (1558). M. Haag a reproduit, parmi les pièces justificatives de la France protestante, l'arrêt du Parlement qui condamna ceux qui avaient pris part à la première de ces assemblées. Il y a là quarante-deux personnages, dont dix-huit femmes. Les noms révèlent à eux seuls l'origine plébéienne des inculpés; les mêmes noms s'y retrouvent plusieurs fois, ce qui autorise à penser qu'il y avait là des familles entières. On dirait que le quartier des artisans s'était constitué son culte, autonome et indépendant.

Bernard Palissy nous a conservé dans sa Récepte véritable...[1] les origines de l'Église de Saintonge. Nulle part ailleurs, le caractère plébéien ne se manifeste mieux. Le 18 avril 1557, « il y eut un certain artisan, lequel avait un si grand désir de l'avancement du règne de Dieu qu'il le démontra quelque jour à un autre artisan ». Bref, on assemble neuf ou dix personnes. La cérémonie se passa dans la plus grande simplicité. « Les promoteurs étaient gens pauvres et de peu de savoyr. » Palissy conte en ces termes la façon dont on organisa le service : « Il leur lisait les passages ou authoritez, disant : qu'un chacun selon ce qu'il a receu de dons, il faut qu'il le distribue aux autres. Aussi, il disait une authorité prise au Deutéronome : Vous annoncerez ma loi en allant et venant... » L'orateur use de « similitudes », ce qui est essentiellement populaire. Six d'entre les assistants se partagent l'enseignement dominical. Ils l'écriront préalablement et liront leur homélie, n'étant pas grands clercs.

C'est parmi cette foule anonyme, répandue dans les villes et les campagnes, que la Réforme a grandi silencieusement; ces membres épars d'une même Église étaient réunis par la propagande active des colporteurs, ou libraires ambulants, des missionnaires ou apôtres de passage.

Peut-être faut-il s'expliquer le grand nombre de gens du peuple, par ce fait qu'ils ne pouvaient s'expatrier, comme faisaient les nobles, les lettrés et les ecclésiastiques. Il était difficile, sinon impossible, à un ouvrier chargé de famille, d'abandonner la boutique ou les champs pour fuir à Genève. Il y a eu sans doute des émigrations, mais elles sont assez rares et elles se produisirent plutôt dans le monde des petits marchands.

Ce qui paraît indéniable, c'est que la Réforme a trouvé bon accueil dans une partie du peuple.

1. Bernard Palissy, « *Recepte véritable...* » *passim.*

III. — LES « ESCHOLIERS ».

Après le monde ecclésiastique et celui « des gens mécaniques », le peuple turbulent des écoles paraît avoir été le plus agité par les idées nouvelles.

Dès l'année 1527, de Bèze signale un mouvement d'agitation dans les trois grandes Universités de Bourges, d'Orléans et de Toulouse, autour de trois professeurs illustres : Wolmar, Pierre de l'Estoile et Jean de l'Escale, plus connu sous le nom latin de Scaliger. Les deux derniers passèrent, dans la suite, ouvertement à la Réforme. Nul doute que leur enseignement se ressentit déjà de ces tendances. Dans une épître qu'il adressa plus tard à Wolmar, Th. de Bèze[1] le remercie de l'avoir initié à « l'amour de la piété ». On sait assez ce que signifie cette expression dans le langage du temps. La jeunesse, toujours éprise de nouveauté, devait s'y porter avec enthousiasme. Calvin lui-même, alors étudiant, vint à Bourges et à Orléans, et l'on croit communément qu'il y prit contact avec les idées de Réforme.

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'en 1534 trois étudiants parisiens[2], inquiétés à la suite de l'affaire des Placards, vont s'installer à Bourges, où sans doute ils continuèrent leur propagande. Ce sont Claude Desfosses, Jean Canayes et Jacques Amyot : ce dernier ne devait pas persévérer.

En 1544, on brûle à Paris un étudiant, Jean Michel, qui a commis l'imprudence de revenir de Genève[3].

En 1545, l'Université de Toulouse était pénétrée des idées de Réforme. Nous savons par Florimond de Rémond, qui d'ailleurs s'en moque, que « quatre ou cinq escholiers, portés de semblables désirs, quittèrent leurs études et, troussant bagages, s'en allèrent jour et nuit à Genève[4]. » Si ce témoignage, d'origine catholique, paraissait suspect, on en trouve

1. T. de Bèze, Epître à Wolmar, en tête des *Œuvres théologiques*.

2. T. de Bèze, *Histoire des Eglises réformées*, I, 28.

3. *Ibid.*, I, 71.

4. Florimond de Rémond, *Histoire de la naissance de l'hérésie*...

la confirmation dans les *Mémoires* de Henri de Mesmes. Ce dernier a laissé un tableau de l'activité intellectuelle qui régnait alors à Toulouse : l'étude de la Bible y occupait la première place [1].

Les arrêts du Parlement de 1548 témoignent une grande fermentation d'idées dans le milieu des écoles. Le 5 juillet, Jacques Bouffeau, dit Agrippa, est condamné « à estre battu de verges au collège Montaigu, par les régents du dict collège, en la présence des escholiers estudians en iceluy ». Quelques mois plus tard, la Cour ordonna une enquête, ayant été avertie de « plusieurs abus et scandales qui se commettent par chacun jour au collège du cardinal Lemoyne par aucuns régents et escholiers d'iceluy (29 août) ». L'enquête donne des résultats et découvre le mal. On sait que Farel avait professé dans cet établissement, à titre de maître ès arts, et que c'est précisément là qu'il fut inquiété pour la première fois à cause de ses idées nouvelles, qu'il ne cachait pas suffisamment. N'est-il pas permis de voir dans cette agitation le fruit de son enseignement? Le châtiment de Bouffeau n'a aucun résultat : et, le 7 septembre de la même année, un arrêt condamne au feu Jean Bourgeois, dit Hector, natif de Rouen et arrêté à Noyon.

Le 9 mars 1549, une bande d'étudiants est arrêtée. On se trouve cette fois en présence d'une véritable association occulte, où, sous le couvert de surnoms empruntés à l'antiquité, se dissimule un groupe de jeunes esprits ouverts aux idées nouvelles : Clément Lourdel, dit Narcisse; René Lemaître, dit Troïllus; Marcel Boucher, dit Priam; Antoine Value, dit Ascanaüs. On leur reprochait d'avoir « témérairement parlé de Dieu et des Saints, et tenu en leur possession des livres réprouvés ». Le châtiment fut relativement doux : ils durent faire amende honorable devant le portail de Notre-Dame, subir une prédication orthodoxe et assister à la destruction par le feu de leurs chers livres.

En 1552, mouraient à Lyon cinq étudiants [2] qui revenaient

1. H. de Mesme, *Mémoires*, *passim*.
2. Jean Crespin, *Histoire*, I, 636 et suiv.

de Genève, avec le dessein d'évangéliser leur contrée respective.

Trois ans plus tard, cinq étudiants, de retour de Genève, sont brûlés à Chambéry.

Hotman signale en 1556 la présence à Strasbourg[1] de quatre étudiants français; « deux d'entre eux sont très forts en latin et en grec; tous ont beaucoup souffert à cause de l'Évangile; leur vie est très recommandable » (15 août).

A Paris, la révolte continue, malgré la répression, ou peut-être à cause d'elle. En 1558, on brûle deux étudiants : François Rébézie et Frédéric d'Anville. La même année, un citoyen de Genève, qui retournait chez lui, est trouvé porteur « de lettres de quelques escholiers de Paris adressantes à Genève ». Il est puni de mort.

Tous les regards se tournaient en effet, parmi les jeunes gens, vers la Suisse ou vers l'Allemagne, — vers Genève ou vers Strasbourg. Les correspondances sont pleines de renseignements à ce sujet. Calvin en particulier reçoit souvent de ces confidences. En 1537, un étudiant parisien lui demandait de le faire venir à Genève, « par n'importe quel moyen ». Il évoque, de façon charmante, l'entrevue qu'il a eue quelques années auparavant avec le Réformateur, la résolution qu'il avait prise de le suivre, puis les obstacles qui l'en ont empêché : la maladie d'abord, et ensuite l'opposition de son père. Guillaume Lopin, — c'est son nom, — est prêt à tout : « nihil oneris detrectabo[2] ».

En 1544, un autre, résigné au séjour de Paris, expose la situation à Calvin : on voudrait, dans sa famille, qu'il fît de la médecine ou du droit. Mais il a tenu bon. Il étudie les langues anciennes, parce qu'il pense qu'elles lui seront de quelque utilité pour l'intelligence des saintes lettres. Et il laisse échapper ce souhait naïf et ardent : « Je m'estimerais au comble du bonheur, s'il y avait auprès de vous une place pour le petit homme (homuncio) que je suis[3] ! »

1. *Epistolæ.*
2. *Opera Calvini.*
3. *Ibid.*

A la même époque, un jeune Belge, Eustache de Knobeldorff[1], se plaint à un ami d'être obligé de perdre son temps à l'Université de Paris, qu'il appelle une Babylone. Sa famille l'oblige à y rester. S'il était libre, il irait en Allemagne.

Th. de Bèze éprouvait alors le même désir. Il rappelle plus tard à Wolmar qu'il s'était juré, dès qu'il serait affranchi de la tutelle de ses parents, d'aller le rejoindre : « decreveram antea, simul atque juris mei essem.... ad te discedere et purae conscientiae libertatem ceteris omnibus anteferre[2] ».

Certains n'attendent pas d'avoir des ressources ou simplement d'être majeurs : « simul atque nonnullae mihi facultates non deessent ». Il y a des fugues vers Genève, à l'insu de la famille, sans ressource aucune, avec seulement un mot de recommandation pour Calvin. Tel ce Thiboult que le Réformateur qualifie de « puer ». A la vérité, Calvin en est bien embarrassé. L'adolescent ne veut pas retourner à Orléans ; il est prêt à tout endurer : « se enim potius extrema quæque tentaturum quam ut mensem unum istic (il s'agit de la France) hæreat ». Calvin demande donc qu'on lui fasse tenir des ressources. En attendant, on permet au jeune homme de s'instruire. Il aura le gîte et la table chez Calvin.

Enfin, en 1559, le monde des étudiants fournit encore des victimes à la persécution religieuse. Quatre jeunes gens, dont nous n'avons plus malheureusement les noms, étaient accusés d'hérésie. Les juges, fatigués peut-être de sévir ou plus probablement gagnés aux idées nouvelles, essayèrent de les sauver malgré eux, grâce à l'imprécision de leurs questions. Mais les jeunes gens préférèrent à un échappatoire, qui n'avait rien de déshonorant pour leur sincérité, une confession intégrale et dangereuse. Les juges s'obstinèrent dans la voie de la clémence. Ils les condamnèrent seulement à l'exil : « ils avaient leur vie sauve, à la charge de sortir du païs dedans quinzaine ».

1. *Illustrium virorum epistolæ.*

2. Th. de Bèze, Épître à Wolmar, en tête des *Œuvres théologiques.*

Ces quelques faits, enregistrés par l'histoire et les correspondances privées, sont révélateurs du mouvement d'idées qui agita la jeunesse des écoles. Les plus ardents seulement ont eu maille à partir avec la justice. Beaucoup, moins convaincus ou plus prudents, auront su à la dernière heure, ou bien filer à l'étranger, « mettant, suivant l'expression de de Bèze, la pureté de la foy avant toutes choses », ou bien renoncer à des idées qui étaient incompatibles avec les prébendes et les abbayes.

De ces derniers, nous avons un exemple en la personne de Nicolas Duchemin, avec qui Calvin avait entretenu des relations d'amitié. Ce Duchemin, sur le point d'accepter un bénéfice, eut sans doute des scrupules. Il consulta son ami. La réponse de Calvin prit les propositions d'un opuscule : « De fugiendis impiorum illicitis sacris ». Si le Réformateur donna à cette consultation une forme aussi générale, c'est que beaucoup d'autres que Duchemin étaient dans la même situation. Les Universités préparaient aux dignités d'Église ou de Justice : le problème se posait pour beaucoup d'étudiants parvenus au terme de leurs études. Duchemin, en dépit des conseils de Calvin, accepta l'officialité du Mans.

IV. — Les magistrats.

On pourrait croire que si l'Église se laisse entraîner par le courant de la nouveauté, la magistrature au moins se montra fidèle aux traditions séculaires. En fait, la royauté trouva, pour la répression de l'hérésie, plus d'appui dans les gens de Justice que dans les gens d'Église. On a vu qu'à différentes reprises l'indifférence épiscopale, sa lenteur à sévir, furent stimulées et châtiées par l'autorité du Parlement.

L'heure vint pourtant où l'on constata parmi ses membres des défections. Était-ce lassitude de châtier une hérésie qui renaissait de ses propres cendres? Il est possible qu'il y eût dans cette attitude un peu de découragement. Mais plus probablement la contagion vint aux magistrats du contact journalier avec les hérétiques, de la lucidité de leurs ré-

ponses, de leur constance dans les prisons ou sur le bûcher.

En 1559, au témoignage de Th. de Bèze, à la suite d'une confession courageuse et intégrale, « aucuns des juges étaient contraints de dire tout haut qu'il y avait abus en la Messe, et que c'était faire tort à l'institution de Jésus-Christ, quand on privait les lais (les laïques) du calice, qu'un seul faisait son cas à part, le tout en langage non entendu du pauvre peuple ».

Le témoignage de de Bèze est-il suspect? Nous en trouvons la confirmation dans des faits sur lesquels s'accordent les auteurs tant catholiques que protestants. Il y eut en 1559 une *Mercuriale*. On entendait par là une séance « en laquelle tous les présidents et conseillers s'assemblent en une chambre (que l'on appelle la grand'chambre), pour traicter et accuser leurs mœurs et façon de vivre tant en privé comme en public ». C'était, comme on voit, une sorte de chapitre, où la corporation faisait son examen de conscience et où l'on avisait en commun aux remèdes qu'exigeait la situation. On devine que les magistrats devaient y porter, en 1559, les préoccupations dont on les a vus agités et l'on pouvait s'attendre qu'ils mettraient, comme on dit, sur le tapis la question de la répression des hérétiques.

Il y avait, en effet, dissentiment à ce sujet dans le Parlement de Paris. La grand'chambre, « en laquelle estoient les plus anciens, faisait sans difficulté brûler les luthériens ». On y conservait avec une pieuse cruauté les traditions sanguinaires de la Chambre ardente. Au contraire, la chambre de la Tournelle « n'usait envers plusieurs que de bannissement, qui tournait au scandale de la justice ». A vrai dire, le plus scandalisé de ces « contrariétés », de ces divergences, était le cardinal de Lorraine, qui fut le mauvais génie de Henri II. Il en avait dit un mot à Séguier, alors président de la Tournelle.

La Mercuriale à peine commencée, on s'inquiéta effectivement de la manière dont il convenait de châtier les dissidents en matière de religion. Bourdin, le secrétaire du cardinal, souleva la question : « C'était un piège, (dit la Place), qui fut un moyen bien propre pour descouvrir les gens

soupçonnés pour leur opinion. » Le débat ayant été ouvert, on proposa de divers côtés un concile général qui jugerait des causes d'hérésie, comme plus compétent que les tribunaux civils. Irrité de ce premier échec, le cardinal décida le roi à assister, les jours suivants, à la réunion. Vieilleville essaya de détourner son maître; il eut, un moment, l'illusion d'avoir réussi. Mais, le lendemain, Henri II, cédant à des menaces d'ordre spirituel, oublia sa promesse de la veille. Il prit donc place, le 10 juin, en son lit de justice, aux Augustins où se tenait le Mercuriale.

C'était d'usage, de temps immémorial, qu'en ces sortes d'assemblées chacun pût exprimer son opinion en toute liberté. Les assistants crurent pouvoir s'en tenir à cette louable coutume, et jamais peut-être, à cette époque, la Royauté n'entendit parole plus libre. Sur ce point les témoignages abondent. Le protestant de la Place, dans ses commentaires; Condé, dans ses Mémoires; le catholique Vieilleville; enfin le chanoine Brûlart, dans son Journal, s'accordent sur la teneur des doléances présentées par les magistrats :

« Ceux donc qui opinèrent en présence du Roy furent, entre autres, Claude Viole, qui fut d'avis du Concile; Antoine du Bourg... lequel fut de semblable opinion... et du Faure... fut d'advis du concile et de suspendre cependant les peines... Et aucuns ayant dit que l'on devait donner terme de six mois aux Luthériens pour se desdire et revenir de leur opinion, et si les six mois passés ils persistaient, qu'ils fussent bannys... leurs bagues sauves (de laquelle opinion fut un nommé Gaston de Grieux autheur). »

On le voit, le cardinal avait raison, et son interprète aussi, le procureur général Bourdin, quand ils déclaraient « qu'il y en avait plusieurs en ce corps de justice... qui sentent mal de la foy et adhèrent à la faulse doctrine de Luther... ». C'était même la vraie cause des dissidences, qu'on avait relevées dans les derniers arrêts, suivant qu'ils émanaient de la grand'chambre ou de la Tournelle.

Qu'allait faire le Roi devant ces déclarations? Respecterait-il la tradition qui laissait toute liberté de parole en

ces assemblées? ou bien sévirait-il contre les mal pensants? Livré à lui-même, on peut se demander ce qu'il eût fait. Sous l'œil de son terrible pion, il ne craignait point de rompre avec une coutume qui faisait honneur à ceux qui l'avaient instituée. Il fit emprisonner du Bourg et du Faur; puis, la séance terminée, à l'instigation de Bourdin, il lança des gardes aux trousses de du Ferrier, Antoine Fumée, Nicole du Val, Eustache de la Porte et Paul de Foix, tous conseillers en la dite Cour.

N'était-ce qu'une simple panique? ou bien y avait-il, derrière ces vœux, une adhésion à la Réforme? Il n'y a pas, semble-t-il, à se méprendre. Antoine Fumée avait, selon de Bèze[1], « remonstré plusieurs erreurs et abus survenus dans l'Église et discouru l'origine d'iceux, jusqu'à parler de la Cène de Notre Seigneur Jésus-Christ et de l'abus introduit en icelle ». Du Bourg fut plus explicite encore, à tel point que Vieilleville en est quelque peu scandalisé : « Anthoine du Bourg soutint si audacieusement sa religion, en déprimant la nostre, que sa Majesté jura en grande colère qu'elle le verrait brusler vif de ses yeux auparavant six jours ». Les Mémoires de Condé nous ont conservé les interrogatoires de du Bourg et sa confession de foy. Quand on l'examine d'un peu près, on ne peut hésiter à reconnaître dans ses affirmations les doctrines de Calvin. Autorité souveraine de l'Écriture, comme source et critérium de l'Église; rejet, comme superstitieuses, des cérémonies et dévotions qui ne trouvent pas leur confirmation dans la Bible; enfin, médiation unique du Christ. Sans doute la doctrine n'a pas l'ampleur qu'elle revêt chez Calvin, ou même chez certains fidèles de culture plus modeste, mais qui ont beaucoup lu et médité la Bible. Mais la Réforme est là, avec ses principes essentiels, au sein même de la magistrature.

Certes, la plus grande partie de ce corps échappa à la contagion. Au cours de cette même Mercuriale, on trouve, à côté des déclarations de du Bourg et de Fumée, les protestations de leurs confrères[2] : « les autres (disaient) que l'on

1. *Histoire des Églises réformées*.
2. La Place, *Mémoires*, l. I, p. 13.

devait se conformer à l'édit du Roy, qui impose peine de mort contre ceux qui sont persévérans : les présidents de Harlay et Séguier... et le président de Thou... et le président Baillet... le président Maynard (disant) qu'il fallait garder l'édit du Roy ». Il y avait toute une génération, celle des gens en place, qui avait grandi parmi la répression sanguinaire et qui ne pouvait se résoudre à cette politique de discussion avec l'hérétique, de temporisation et aussi d'indulgence.

V. — Les femmes.

Elles méritent qu'on leur consacre au moins quelques lignes. En effet, l'austérité de la Réforme ne les a pas effrayées. On les trouve, sinon dans la même proportion que les hommes, du moins en très grand nombre. Elles appartiennent à toutes les classes : femmes du peuple, religieuses, dames du monde.

J'ai noté dans l'assemblée de Meaux (1546) le grand nombre de femmes : dix-huit sur quarante et deux assistants. Toutes sans exception appartenaient à la classe ouvrière, au menu peuple des artisans. Elles accompagnaient dans ces assemblées leur mari, leurs frères, leurs enfants.

De 1547 à 1549, les arrêts du Parlement visent un grand nombre de femmes. L'accusation ordinaire est celle de *blasphèmes*. On devine, sous cette vague formule, des affirmations hétérodoxes sur les points controversés. Mais il y avait plus que des paroles. Certaines femmes n'hésitaient pas à corroborer par des actes leurs croyances. Ainsi, le jour de Pâques, 1648, Marguerite Sassard, de Montdidier, rejette l'hostie que le prêtre lui avait déposée sur les lèvres, parce qu'elle ne croit plus à la présence réelle. Elle fut condamnée à mort.

Les couvents de femmes eurent l'écho des idées nouvelles. En 1544, l'abbaye de Fontevrault[1] est travaillée sourdement. L'abbesse en écrit à la Faculté de théologie. Il s'agit des

1. D'Argentré, *Collectio...*, II, p. 152.

doléances de plusieurs religieuses qui réclamaient le droit de se confesser à qui bon leur semblait. Il n'y avait là rien que de légitime. Quelque temps après, l'abbesse toujours effrayée soumit aux théologiens plusieurs propositions qui circulaient dans la maison. L'excellente femme s'inquiétait à tort. Les docteurs la rassurèrent. L'alarme paraît avoir été assez vive. Mais aussi, à qui peut-on se fier? Tous les prédicateurs ne sont-ils pas un peu suspects?

Les critiques ont cru reconnaître l'abbesse de Thouars dans une certaine Mme de la Roche-Posay [1], une des correspondantes de Calvin. Ce dernier, qui a appris sa conversion et celle de ses sœurs, devine des hésitations au moment de manifester publiquement leur foi. Les pauvres femmes! on les comprend et on les excuse. Calvin les invite à persévérer malgré tout, à ne pas craindre « d'être chassées d'un lieu à un aultre », les assurant que « partout où elles iront, elles trouveront Dieu ».

Le 11 décembre 1549, on élargit, après une admonition, Renée de la Pomeraye [2], prieure du Boulay, au diocèse d'Orléans.

Parmi les religieuses qui adhèrent pleinement à la Réforme, il n'y a pas de figure plus précise que celle de Marie Dentière [3]. Elle était originaire de Picardie. Elle quitta le voile et le couvent, où elle était abbesse, et gagna Genève. Elle tenta de convertir les Clarisses de cette ville (11 avril 1535), leur disant, au témoignage de l'une d'elles : « Hé! pauvres créatures, j'ai été longtemps en ténèbres et hypocrisie où vous êtes; mais le seul Dieu m'a fait connaître l'abusion et ma chétive vie... Considérant que je vivais à regret, sans différer, je pris le thrésor de l'abbaye jusqu'à cinq cents ducats, et me suis retirée de ce malheur, et grâce au seul Dieu j'ai déjà cinq beaux enfants, et vis salutairement. » On ne peut être plus satisfait de son sort.

C'était, à la vérité, une personne turbulente. Elle avait

1. Calvin, *Lettres françaises*, I, 301 et suiv.
2. N. Weiss, *La Chambre ardente*, p. 174.
3. Herminjard, t. VI.

épousé Froment, à qui elle causa bien des ennuis. Le conseil de Genève, à la date du 21 septembre 1537, lui adresse des remontrances « à cause de sa femme ». Cette ardente commère ne craignit pas d'écrire, ou du moins de faire paraître sous son nom, « une épistre très utile... contre les juifs, turcs, infidelles, faux chrétiens, anabaptistes et luthériens (1539) ». La Seigneurie fit saisir l'ouvrage et emprisonner l'éditeur, au témoignage de Froment lui-même. La préface est claironnante. Le corps du livre est diffus. Dans la première partie, l'auteur revendique pour les femmes le droit à la propagande religieuse; le reste de l'ouvrage est consacré à combattre les superstitions.

Beaucoup de femmes du monde subissaient la fascination des idées nouvelles. On discute encore sur le protestantisme de Marguerite, sœur de François Ier [1]. Elle écrit certainement des propositions hétérodoxes. Fut-elle protestante? Il est certain qu'elle a reculé devant l'adhésion totale, extérieure. Nous n'avons pas à la juger [2].

En revanche, le protestantisme de Renée de Ferrare, de Jeanne d'Albret, n'est pas discutable. Pareillement, celui de Mme de Budé, qui passa à Genève avec toute sa famille, de Mme de Cany, de Mme de Crusol, de Mme de Rentigny, les correspondantes, on pourrait presque dire les pénitentes de Calvin [3]. Les arrêts du Parlement, les actes des Martyrs, attestent que, parmi l'aristocratie, un certain nombre de femmes ne craignirent point d'affirmer la foi nouvelle, hautement et au péril de leur vie. Les Mémoires du baron Ch. de Gouyon nous ont conservé le portrait d'une de ces femmes qui, sans aller jusqu'au martyre, ont dû faire de réels sacrifices à leur foi religieuse. Ces figures féminines projettent sur l'histoire du calvinisme un reflet de jeunesse et de grâce.

1. *Lettres et Nouvelles Lettres de Marguerite*, édit. H. Génin.
2. Le dernier historien de Marguerite, M. Abel Lefranc, conclut nettement au protestantisme de la sœur de François Ier. De fait, les dernières poésies, retrouvées récemment, exhalent un parfum indéniable de calvinisme.
3. Calvin, *Lettres françaises*, I, p. 180, 206, 309, etc.

APPENDICE III

DU TILLET

Voici, pour fixer l'imagination du lecteur, les points essentiels de la biographie de Du Tillet, dont il a été parlé plus haut (IIe partie, chapitre I).

Louis Du Tillet était curé de Claix en Poitou et chanoine d'Angoulême. L'un de ses frères fut greffier au Parlement de Paris; un autre devint évêque de Meaux. Lui-même voué à la carrière ecclésiastique, il se sentit porté de bonne heure vers la Réforme. Il connut Calvin à l'Université de Paris, se lia avec lui, le reçut dans sa propre maison, à Angoulême, en 1534, au lendemain de l'affaire Cop.

Il résigna sa cure, pour le suivre, sous le nom de Haulmont, à Strasbourg, puis à Bâle et en Italie. Il se trouvait à Genève, en août 1536, lorsque Calvin y fut retenu par les supplications de Farel. Mais deux ans plus tard, en proie au doute, Du Tillet quitta secrètement la ville et se rendit à Strasbourg, où ses incertitudes ne cessèrent que par son retour à la foi catholique.

APPENDICE IV

CASTELLION

Voici les points essentiels de la biographie de Castellion, dont il a été parlé plus haut (IIe partie, chap. II). Son histoire a été contée au long, dans une thèse fort intéressante, par M. Ferdinand Buisson[1].

Castellion naquit au bourg de Châtillon, en Bresse (1515). Gagné aux idées nouvelles, il vint à Genève et fut régent au collège municipal. Accueilli d'abord avec faveur par Calvin, il s'attira ensuite son inimitié par ses doutes sur l'autorité des Écritures et ses attaques contre la Prédestination.

On a vu plus haut (page 135 et suiv.) comment il contestait que le *Cantique des Cantiques* pût être d'inspiration divine et comment son sens d'historien et d'exégèse ramenait l'ouvrage, attribué à Salomon, aux proportions d'un épithalame.

Sur le sujet de la prédestination des élus, telle que l'enseignait la Réforme, Castellion n'avait pas l'orthodoxie requise. On peut penser que d'une façon générale tout ce qui était métaphysique lui demeurait étranger. Il était, par tempérament et par discipline, plus sensible aux démonstrations d'ordre positif qu'aux spéculations où se complait, à partir

1. *Sébastien Castellion*, Paris, Hachette, 2 vol. in-8°, 1891.

des textes, le théologien. Critique, historien, exégète, Castellion demandait aux livres sacrés leurs titres de créance; il en examinait le contenu. Il ne se souciait pas d'en extraire des théories. Or, la prédestination rentrait dans la catégorie des doctrines qui se réclament sans doute des textes, mais qui s'en passent fort bien ou s'en accommodent.

Castellion, en désaccord avec Calvin, quitta Genève en 1545, et devint, après toutes sortes d'épreuves, lecteur, c'est-à-dire professeur de langue grecque à Bâle. Ses rapports avec le Réformateur prirent bientôt un ton différent de celui qu'ils avaient eu jusque-là. Dans une lettre, en date du 7 mars 1547, Calvin le recommande à un de ses correspondants, M. de Falais, pour un travail de traduction [1]. Huit ans plus tard (20 février 1555), dans une épître à l'Église de Poitiers, il le dénonce comme « fanatique ». C'est que, dans l'intervalle, Castellion a pris définitivement parti pour la liberté de penser; il a écrit, sous le pseudonyme de Martinus Bellius, son livre fameux *De hæreticis non comburendis*; il est pour Servet contre Calvin; d'un mot il a achevé son évolution vers la libre pensée.

1. Calvin, *Lettres françaises* (Ed. Bonnet), t. I, p. 192; t. II, p, 17.

APPENDICE V

LE STOÏCISME CONTRE LA RÉFORME

On a vu plus haut (IIe partie, ch. VII) que les philosophes ont pris, eux aussi et à leur manière, parti contre la Réforme. Des travaux récents[1] ont retracé l'histoire de la renaissance du stoïcisme au XVIe siècle. M. Strowsky l'avait esquissée dans son livre sur *Pascal et son temps*. A son tour, Mlle Zanta, dans une thèse aussi solide que brillante, en a marqué avec plus de précision les causes profondes. Ce renouveau s'explique sans doute par les événements troublés de cette époque. Mais il faut chercher dans la doctrine stoïcienne elle-même le secret de la faveur qu'elle rencontre, à cette date. Les uns se sentent attirés vers elle par la conformité qu'ils lui trouvent avec le christianisme. Les autres, au contraire, et en plus grand nombre, y cherchent et y découvrent, soit un remède aux subtilités de la scolastique ou aux relâchements de la casuistique, soit encore un substitut au christianisme lui-même. Le stoïcisme, en effet, a servi d'intermédiaire entre la foi chrétienne et ce qu'on a appelé au siècle suivant le libertinage sous ses deux formes : le déisme et l'athéisme[2].

1. F. Strowsky, *Pascal et son temps*, Paris, Plon-Nourrit, 3 vol. in-16 ; — L. Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, Champion, 1 vol. in-8°, thèse de Doctorat ès lettres, 1914.

2. Lire l'Introduction tout à fait suggestive du livre de Mlle Zanta.

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'au XVIe siècle, la doctrine stoïcienne rencontra des traducteurs, des commentateurs, un public enfin. Coras traduit en 1558 *l'altercation en forme de dialogue de l'empereur Adrian et du philosophe Epictète*. Rivaudeau donne, en 1567, *la doctrine d'Epictète stoïcien, comme l'homme peut se rendre vertueux, libre, heureux, sans passion*. Les *Essais* de Montaigne (1580, 1588, 1595) sont une adaptation originale du stoïcisme. Enfin, Juste-Lipse publie, en 1604, sa *Manuductio ad philosophiam stoïcam*, et sa *Physiologia stoïcorum*.

On a vu, plus haut, que Du Vair avait collaboré, pour sa part, à la diffusion de la doctrine du Portique. Il la présentait à ses contemporains comme une force capable de les aider à supporter les malheurs des temps. Et, dans la mesure où le stoïcisme exalte la volonté humaine, il battait en brèche le dogme de la prédestination, sur lequel repose toute la Réforme. Du Vair n'opposait pas, à vrai dire, l'enseignement de Zénon à la parole du Christ. Il voulait « sanctifier » la philosophie antique en la pénétrant de la doctrine révélée. Il ne se doutait point, ce faisant, qu'il préparait la voie à la libre pensée.

Le stoïcisme, en son fonds, n'est pas religieux au sens où l'est le catholicisme, à plus forte raison la Réforme. Sans doute, il ne va pas sans un sentiment du mystère qui enveloppe l'homme ; mais il ne comporte pas cette dépendance exclusive qui, dans le calvinisme plus encore que dans le catholicisme romain, met la créature entre les mains de son créateur. Le stoïcisme est la forme la plus haute de l'autonomie morale en face des brutalités inéluctables de la nature. Il est l'exaltation héroïque de la volonté de l'homme en présence des éléments extérieurs.

Dans la mesure où il a triomphé au XVIe siècle, de Coras à Rivaudeau, et de Rivaudeau à Du Vair, il a neutralisé la doctrine du déterminisme théologique, enseignée par Calvin. Le diligent historien du sentiment religieux en France l'a noté :

« Il y avait alors des gens doctes, scrupuleux, de hauts magistrats surtout, qui ne partageaient pas l'inquiétude mystique de leur temps...

« La Réforme les avait d'abord attirés; elles les effraya ensuite. Cette notion de foi qui bouleverse les âmes, cette fièvre de conversion ne leur convenait pas. Et puis, dans l'État, la Réforme, nouvelle venue, apportait des germes de révolte; la guerre civile la suivait...

« Mais quand l'orage eut éclaté et que la guerre religieuse, sans répit et sans pitié, commença à désoler la France et à passionner les âmes, ces gens sentirent le besoin d'un abri fort et sûr contre l'anarchie, la passion, la crainte de la douleur et de la mort. Le stoïcisme renaît donc, non par curiosité de savant ou de dilettante, mais pour le service et pour l'action [1]. »

Charron reprend la même doctrine stoïcienne dans les *Trois Vérités*, ses *Discours chrétiens*, *La Sagesse* enfin. Mais l'esprit qui se dégage de son œuvre accuse, plus nettement que ne le faisait Du Vair, l'antinomie qui existe entre le christianisme et le stoïcisme. Quelle est l'idée maîtresse de *la Sagesse?* C'est qu'il existe, à côté de la religion révélée, distincte d'elle, capable au besoin d'en rectifier les erreurs ou les errements, une puissance en l'homme qui l'établit souverainement au-dessus des contingences, qui lui révèle dans la nature et plus particulièrement en soi-même l'énigme de la vie. Cette révélation n'a rien de commun avec celle dont se réclame la religion. Ce n'est plus l'apparition de Jahvé sur le Sinaï, ou la manifestation du Père céleste en la personne de Jésus. Point de merveilleux, ici; point de thaumaturgie. La raison seule est en jeu, et la conscience est le théâtre de cette activité féconde.

Il n'est pas question de nier ou seulement de mettre en doute l'enseignement qui se réclame des Écritures. L'auteur de *La Sagesse* le révère à double titre, — parce qu'il est prêtre et parce que l'hérésie, à cette époque, est un crime de lèse-majesté.

Toutefois, la Révélation mise à part et la morale chrétienne proclamée supérieure à toute autre règle d'action, Charron s'emploie diligemment à trouver dans l'homme, — dans

1. Strowsky, *Pascal et son temps*, I, p. 26.

son esprit et dans sa volonté, — une assise solide et, pour ainsi dire, inébranlable à ces vérités que la théologie assoit sur une révélation surnaturelle. « La morale de tous les jours et la religion courante » ne suffisent plus en certains cas. Il faut alors un secours extraordinaire. Charron prétend le trouver dans le stoïcisme. Ce dernier est destiné « à purifier et assainir l'âme où vit la foi, de peur que le vase corrompu ne corrompe la liqueur. » Or, le secret de cette sagesse humaine, qui doit collaborer à la révélation de Dieu, c'est de *vivre selon la nature*. C'était la formule même du stoïcisme antique.

Une telle attitude ne va pas sans un certain orgueil qui, se trouvant déjà à la base de cette enquête, se retrouve aussi dans les conclusions :

« Le vulgaire est une beste sauvage; tout ce qu'il pense n'est que vanité; tout ce qu'il dit est faux et erroné; ce qu'il réprouve est bon; ce qu'il approuve est mauvais; ce qu'il loue est infâme; ce qu'il fait et entreprend n'est que folie[1]... »

Il n'y a rien, en vérité, de plus contraire à l'esprit même de la Réforme que cette soumission de l'homme à la nature ou que la distinction qu'elle établit d'individu à individu, de celui qui est cultivé à celui qui ne l'est pas, de Charron par exemple à un artisan ou à un rustre. Aux yeux de Calvin, la nature est corrompue en chacun et en tous; ses suggestions sont mauvaises, étant l'œuvre de l'orgueil ou de la concupiscence. D'autre part, le fidèle qui a lu la Bible et qui y a reconnu la parole de Dieu en sait plus et est mieux armé que le docteur qui comprend Zénon ou Épictète. La prédestination calviniste s'exerce sans considération de culture, de caste ou de fortune. Elle est, à certains égards. égalitaire, parce que, selon l'expression évangélique, elle ne fait pas acception des personnes.

Enfin, l'inspiration laïque, si l'on peut dire, de *La Sagesse* achève de l'opposer à l'esprit du calvinisme authentique. Rien ne sent moins l'homme d'église que *La Sagesse*. Ce

1. Cité par Strowsky, *op. cit.*, I, p. 182.

prêtre fait abstraction de sa foi : il ne parle pas, du haut de la chaire, aux fidèles assemblés ; il s'adresse, d'homme à homme, aux érudits, aux lettrés, aux sages qui, comme lui, connaissent et goûtent l'antiquité profane, — celle des philosophes en particulier. C'est ici moins un dogme, s'imposant à l'adhésion du lecteur, qu'une invitation à refaire pour son compte, à ses risques et périls, l'enquête qui a conduit Charron à la pratique de la sagesse, dans des jours difficiles. Rien de moins ecclésiastique qu'une telle démarche, rien de moins dogmatique qu'un tel livre. Calvin, lui, parle d'un tout autre ton.

Aussi, — M. Strowsky le démontre amplement, — *La Sagesse* est devenue avec le temps, et contrairement au dessein de son auteur, le bréviaire des libertins. C'était déjà l'opinion du père Garasse, et M. Strowsky apporte sur ce point des arguments décisifs.

Il demeure vrai toutefois qu'à l'origine elle prétend établir qu'il y a dans l'homme, à côté de la foi religieuse, une puissance naturelle, capable au besoin de suppléer aux défaillances ou aux erreurs du sens religieux. Rien n'était plus contraire aux principes mêmes du calvinisme qui prétendait se soumettre sans partage l'esprit et le cœur, toutes les formes de l'activité humaine.

Charron se trouve être ainsi, avec Montaigne et Du Vair, l'adversaire de la Réforme.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

I. — DOCUMENTS HISTORIQUES

D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, publiée au XVIII[e] siècle, 3 vol. in-folio 1724-1728, contient les procès-verbaux de la Faculté de théologie au XVI[e] siècle.

D'Aubigné, *Œuvres*; en particulier l'*Histoire Universelle* (1620), *Les Aventures du baron de Fœneste* (1617), *La Confession du baron de Sancy*.

De Bèze (Th.), *Épître à M. de Wolmar*, en tête des œuvres théologiques; elle contient le récit de sa crise religieuse. — *Histoire des Églises réformées au royaume de France*, 1[re] édition, 1580. Édition Baum et Cunitz, 3 vol. in-4, 1883-1889.

Brantôme, *Vies des dames illustres*. — *Vies des hommes illustres et des grands capitaines*.

Brûlart, *Journal de Pierre Brûlart, abbé de Joyenval, chanoine de Paris* (1528-1597).

Calvin, *Johannis Calvini opera quæ supersunt omnia...*, édition Baum, Cunitz et Reuss, 59 vol. in-4, Brunswick, 1863-1900. — *Lettres françaises*, publiées par Bonnet, 2 vol. in-8, Paris, 1854. — *Excuse de Messire Jacques de Bourgogne*.

Charron (P.), *Les trois vérités* (1593). — *Discours chrétiens* (1600). — *De la sagesse* (1603).

Crespin (Jehan), *Histoire des Martyrs persécutés et mis à mort pour la vérité de l'Évangile*, édition Baum et Cunitz, 1885, 1887, 1889, contient les interrogatoires, confessions de foi et correspondances des martyrs.

Condé, *Mémoires*, 6 vol. in-4, la Haye, 1743.

Cronique du roy François, premier de ce nom..., publiée par Guiffrey, 1860.

Delisle (L.), *Un registre inconnu de la Faculté de Théologie de Paris*.

Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, tome VI.

Duplessis-Mornay, *Traité de l'Église*, 1574. — *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, 1581.

Du Vair, *Œuvres*; en particulier, *De la philosophie morale des Stoïciens; la morale d'Épictète* (traduction); *de la sainte philosophie.*

Estienne (Robert). *Les censures des théologiens de Paris*, par lesquelles ils avaient faussement condamné les Bibles imprimées par Robert Estienne, imprimeur du roy. avec la réponse d'iceluy, 1 vol. in-8, 1552.

Estienne (Henri), *Apologie pour Hérodote*, 2 vol. in-12, Genève, 1556.

Farel, *Épître à tous seigneurs et peuples et pasteurs, à qui le Seigneur m'a donné accès*... (Herminjard, tome XXI).

Gouyon (Ch.), *Mémoires de Ch. Gouyon, baron de la Moussaye*, 1553-1587. Brief discours de la vie de très sage et très vertueuse dame Claude du Chastel, rédigée par son mari.

Henri IV, *Lettres missives*. Collection des Documents inédits de l'Histoire de France, 7 vol. in-4, 1843-1855.

Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, publiée et recueillie avec d'autres lettres relatives à la Réforme, 9 vol. in-4, Genève, 1866-1897.

Journal d'un bourgeois de Paris sous le règne de François I[er] (1515-1536). Nouvelle édition par Bourilly, 1 vol. in-8, Paris, 1900.

Fr. Lambert, *Francisci Lamberti, Avenionensis theologi, rationes propter quas Minoritarum conversationem habitumque rejecit* (1523).

L'Estoile (P. de), *Journal* (1574-1610).

Marguerite de Navarre, *Le Miroir de l'Ame pécheresse*, 1531-1533. — *Lettres*, publiées par H. Génin. — *Nouvelles lettres*, par le même. *Les dernières poésies de Marguerite de Navarre*, publiées par Abel Lefranc, Paris, 1896.

Marlorat, *Remontrance ou Épitre à la reine Catherine de Médicis*, 1561.

Mesmes (H. de), *Mémoires*, publiés par Frémy, Paris, 1886.

Palissy, *Recepte véritable, par laquelle tous les hommes pourront apprendre à multiplier et à augmenter leurs trésors*, 1563. On y trouve de précieuses indications sur les origines de l'Église de Saintes.

Pasquier, *Recherches de la France*, 1560-1621.

Ronsard, *Discours*. Élégie sur les troubles d'Amboise (1560). Discours des Misères de ce temps (1562). Continuation de ce discours (1562). Remontrance au peuple de France (1563). Réponse aux injures et calomnies... (1563).

Satire Ménippée. Édition Labitte, Paris, 1841. — *Le texte primitif de la Satire Ménippée*. Édition Ch. Read, Paris, 1878.

Vieilleville, *Mémoires*.

Weiss, *La Chambre ardente* (1545-1548), 1 vol. in-12, Paris, 1889. Cette étude contient un grand nombre d'arrêts du Parlement.

II. — TRAVAUX D'HISTOIRE

Aubigné (Merle d'), *Histoire de la Réformation en France, au XVIe siècle*, Paris, 1841.

Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance et le Protestantisme*, Paris, Poussielgue, 1905.

Bossert, *Calvin*, Paris, Hachette, 1907.

Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, Paris, Firmin-Didot, 1849, livre IX.

Brémond (H.), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nous*, Paris, Bloud et Gay; tome I, l'Humanisme dévot (1580-1600); tome II, l'Invasion mystique (1590-1620).

Brunetière, *Manuel de l'Histoire de la littérature française*, Paris, Delagrave. — *L'Œuvre de Calvin*. Discours de combat, 2e série, Paris, Perrin. — *Un épisode de la vie de Ronsard*. Études critiques, 7e série, Paris, Hachette.

Buisson, *Sébastien Castellion*, Paris, Hachette, 2 vol. in-8, 1891.

Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Genève, 1897.

Douarche, *Les Jésuites et l'Université de Paris*, Paris, Hachette, 1 vol. in-8, 1888.

Doumergue, *Jean Calvin : les hommes et les choses de son temps;* tome I, la jeunesse de Calvin, Lausanne, 1899; tome II, les premiers essais, Lausanne, 1902; tome III, la ville, la maison et la rue de Calvin, Lausanne, Paris, Amsterdam, 1905; tome IV, la pensée religieuse de Calvin, 1910.

Douen, *Clément Marot et le psautier huguenot*, 1878-1879.

Faguet, *Études littéraires sur le XVIe siècle* (Marot, Calvin, Rabelais).

Féret (abbé), *La Faculté de théologie de Paris, au XVIe siècle*, 2 vol. in-8, Paris, Picard.

Gebhart, *Rabelais, la Renaissance et la Réforme*, 1 vol. in-12, Paris, 1877.

Graf, *Essai sur la vie et les écrits de Jacques Lefèvre*, Strasbourg, 1842.

Hauser, *Études sur la Réforme française*, 1 vol. in-12, Paris, Picard, 1909. — *F. de la Noue*, 1 vol. in-8, Paris, Hachette, 1892.

Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, 3 vol. in-8, Paris, Hachette; tome I, la France moderne, 1905; tome II, le catholicisme et la vie morale; tome III, l'évangélisme (1523-1538), 1914.

Labitte, *La Démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, 1841.

La Brière (de), *La conversion d'Henri IV*, Paris, Bloud et Gay.

Lefranc, *La Jeunesse de Calvin*, 1 vol. in-8, Paris, 1888. — *Histoire du Collège de France*, 1 vol. in-8, Paris, 1893. — *Les Idées religieuses de Marguerite de Navarre, d'après son œuvre poétique*, 1 vol. in-8, Paris, 1898.

Maillard, *Des obstacles que rencontra la Réforme en France, au XVIe siècle*, Montauban, 1875.

Perdrizet, *Ronsard et la Réforme*, 1 vol. in-8, Paris, Fischbacher, 1902.

Philippson, *La Contre-révolution religieuse, au XVIe siècle*, 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1884.

Strowsky, *Pascal et son temps*, 3 vol. in-12, Paris, Plon et Nourrit.

Walker (W.), *John Calvin, the organiser of the reformed protestantism*, 1 vol. in-12, New-York and London, 1907. Traduit en français par M. Weiss.

Zanta, *La Renaissance du stoïcisme en France au XVIe siècle*, 1 vol. in-8, Paris, Champion, 1914.

III. — REVUES ET PÉRIODIQUES

Bulletin historique et littéraire de la Société pour l'Histoire du protestantisme, dirigé par M. le pasteur Weiss.

Encyclopédie des sciences religieuses, publiée sous la direction de Lichtemberger, 13 vol., 1877-1882.

La France protestante, 1re édition par Haag, 10 vol., 1846-1858. — 2e édition par Bordier, interrompue par la mort de l'éditeur, 1877-1882.

Revue Hebdomadaire (mai 1908). Imbart de la Tour : Au seuil de la Réforme.

Revue Historique (mars-avril 1888). H. Hauser : La lettre de la Noue sur la conversion (juillet-août 1897). H. Hauser : De l'humanisme et de la Réforme en France (1512-1552).

Revue Suisse (décembre 1882). G. Lanson : Clément Marot.

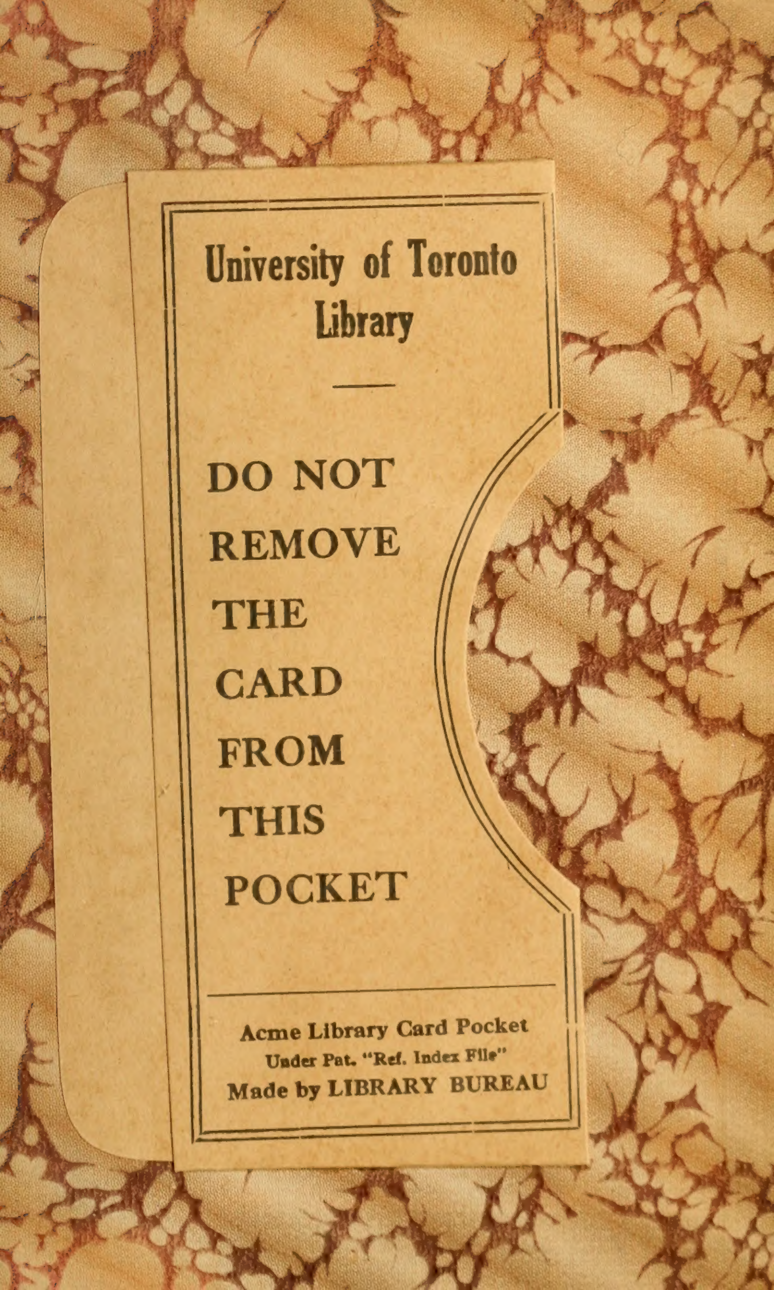
Revue des Questions historiques (janvier 1908). Aubert : le Parlement et la Réforme.

Sciences Morales et Politiques (Académie des). — Séances et travaux publiés par le Dr Gauja, 1913-1915. Imbart de la Tour : Renaissance et Réforme ; la religion des humanistes.

TABLE DES MATIÈRES

179-15. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 1-18.




University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

